Preot prof. univ. dr. Sorin Cosma

Spiritualitate și misiune creștină în contextul actual



DE ACELAȘI AUTOR:

- *Cuvinte ale dreptei credinţe* (*Cateheze*), Arad, 1992, 570 p.
- *Cumpătarea în etica filosofică antică şi în morala creştină. O încercare de sofrologie creştină,* Ed. Helicon, Timişoara, 1999, 440 p.
- *Virtutea şi razele ei de lumină*, Ed. Banatica, Reşiţa, 1999, 326 p.
- *Fericirile şi Sfânta Triadă,* Ed. Banatica, Reşiţa, 1999, 438 p.
- *Cateheze* (2 vol.), Ed. Banatica, Caransebeş, 2001, 972 p.
- *Curs elementar de Bioetică*, Ed. Marineasa, Timişoara, 2002, 264 p.
- *Bioetica*, Ed. Marineasa, Timişoara, 2003, 270 p.
- *Ascetica,* Ed. Marineasa, Timişoara, 2003, 640 + XIV p.
- *O abordare creștină a Bioeticii*, Ed. Marineasa, Timişoara, 2007, 318 p.

Spiritualitate şi misiune creştină în contextul actual

Preot prof. univ. dr. Sorin Cosma

Spiritualitate și misiune creștină în contextul actual

Preot prof. univ. dr. Sorin Cosma

Spiritualitate și misiune creştină în contextul actual

Volum apărut cu binecuvântarea Preasfințitului
***Dr. Lucian Mic**,*
Episcopul Caransebeșului

Editura Universităţii Aurel Vlaicu
Arad – 2014

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
COSMA, SORIN
Spiritualitate şi misiune creştină în context actual / Sorin Cosma. - Arad: Editura Universităţii Aurel Vlaicu, 2013
Bibliogr.
ISBN 978-973-752-674-8

28

Prezentul volum este dedicat cu recunoștință postumă
eruditului profesor de morală și spiritualitate creștină
Mitropolit Dr. Nicolae Mladin*,*
cu prilejul comemorării centenarului nașterii sale (18 decembrie 2014)
și cu mențiunea că numele său rămâne peste timp un far de lumină
pentru cei ce se vor împărtăși de cunoștințele eternizate în scrierile sale.

CUVÂNT DE BINECUVÂNTARE

Devine tot mai vizibil faptul că societatea contemporană românească se îndreaptă spre un pluralism sub multiple aspecte: politic, cultural, religios, confesional etc. Societatea nu mai este capabilă să susțină o gândire unică despre lume și viață, ci, dimpotrivă, a dezvoltat în sânul ei o gamă largă de concepții, care se contrazic unele pe altele. Toate acestea reprezintă puternice provocări pentru creștinism.

Sarcina Bisericii Ortodoxe în acest context este de a aloca timp important unei mai atente activități cultural-misionare, cu scopul de a aprofunda viziunea creștină despre lume. Se pare că viziunea tradițională, revelată, prin care lumea este văzută drept creația lui Dumnezeu și concepția creștină referitoare la viața omului ca pregătire pentru eternitate, au căzut în desuetudine, având drept cauză apariția unor viziuni concurente, ce conțin negarea existenței lui Dumnezeu, credința în reîncarnare, crearea lumii din întâmplare ș.a.

În aceste condiții, nucleul de rezistență ortodoxă și tradițională este cultura creștină autentică și componenta ei intrinsecă, istoria creștinismului. De aici se dezvoltă spiritualitatea și tot de aici se orientează în mod misionar activitatea Bisericii în actualitate.

La Caransebeș, prin rânduiala lui Dumnezeu avem preoți profesori destoinici, iar elevii și studenții teologi au șansa de a învăța cu statornicie despre frumusețile spiritualității credinței ortodoxe și despre principiile misionare care trebuie să călăuzească Biserica în vremurile de astăzi.

Între toți profesorii care activează în cadrul școlilor de teologie de la Caransebeș, se desprinde detașat personalitatea Părintelui prof. universitar dr. Sorin Cosma. Preacucernicia Sa a slujit cu responsabilitate deplină învățământul seminarial și cel universitar de la Caransebeș, timp de 50 de

ani (din anul 1964). În acest interval de timp, pe lângă activitatea didactică de excepție, a publicat volume de Teologie Morală, Spiritualitate și Bioetică, dar și numeroase studii în reviste bisericești.

Toate aceste realizări didactice și științifice îl evidențiază și individualizează pe Părintele Profesor Sorin Cosma ca pe cel mai de seamă teolog caransebeșean al vremurilor actuale. De aceea ne bucurăm să binecuvântăm apariția volumului Preacucerniciei Sale intitulat *Spiritualitate și misiune creștină în contextul actual.* Cartea este rodul cercetărilor și preocupărilor Părintelui Profesor din ultimii ani, cuprinde studii de teologie în parte publicate, dar și conținuturi de curs comunicate studenților în cadrul studiilor de Masterat în Teologie organizate la Caransebeș.

Dumnezeu să răsplătească osteneala Părintelui Profesor Sorin Cosma și să-i dăruiască în continuare aceeași râvnă pentru slujirea lui Dumnezeu în știința cea teologhicească.

† Lucian

Episcopul Caransebeșului

Cuvântul autorului

Prezentul volum cuprinde parte din studiile publicate în perioada ultimului deceniu în revistele noastre bisericești, precum: *Altarul Banatului, Tabor, Ortodoxia, Biserica Ortodoxă Română, Studii Teologice, Revista Teologică, Teologia* (Arad), *Mitropolia Olteniei* etc.

Materialul oferit tiparului a fost revizuit și îmbunătățit spre a se încadra și spre a corespunde tematicii enunțată în titlul cărții.

În același timp se cuvine să menționez că problemele de spiritualitate și misiune creștină incluse aici reprezintă o parte din subiectele dezbătute la seminariile desfășurate pe lângă cursul referitor la „*Misiunea socială a Bisericii în contextul actual*”, pe care îl prezint la catedra de Morală și spiritualitate creștină, în cadrul studiilor masterale de la Facultatea de Teologie din Caransebeș, axate pe o tematică generală de *Teologie pastorală și misiune creștină*.

Pe lângă aceasta, se cuvine să precizez că această carte apare din inițiativa generosului *Părinte cărturar Nicolae Marcu*, cu susținerea materială a *parohiei Micalaca Nouă – Arad*, unde dânsul activează ca preot.

La editarea volumului și-au adus contribuția Domnul *Prof. Univ. Dr. Cristinel Ioja* de la Facultatea de Teologie „Ilarion Felea” din Arad, precum și Domnul *Ing. Cristian Frențiu* din Caransebeș, cărora le exprimăm simțăminte de aleasă gratitudine.

Împreună cu *Părintele Nicolae Marcu* am convenit să dedicăm volumul, ca recunoștință postumă, eruditului nostru profesor de morală și spiritualitate creștină de la Institutul Teologic din Sibiu, **Mitropolit Dr. Nicolae Mladin**, în numele studenților săi, cu prilejul **comemorării centenarului nașterii sale**, 18 decembrie 2014.

Evocând cu acest prilej personalitatea distinsului nostru profesor de morală, ne reamintim că, pe lângă erudiție, avea darul ca prin atitudinea lui totdeauna binevoitoare, deschisă spre discuții antrenante și prelungite, să-și câștige mulți discipoli, pe care îi orienta, mai ales în scaunul spovedaniei, spre modul în care trebuiesc cultivate valorile spiritualității creștine. Reținem apoi de la orele de curs că morala creștină trebuie înțeleasă, predicată și trăită într-o unitate organică de simțire, tridimensional: hristocentric, ecclesiocentric și duhovnicesc, ancorată misionar în realitățile vremii, spre a transmite lumii iubirea milostivă a lui Dumnezeu prin puterea și lucrarea Duhului Sfânt, ca actualizare permanentă a sfințeniei lui Hristos în lumea păcatului.

La seminarii ne învăța profesorul nostru de morală ca redactarea lucrării să se constituie într-o expunere sistematică, după un plan bine stabilit, în urma unei judicioase selecții bibliografice și unei reflecții adâncite asupra problemelor ce urmează să fie dezbătute într-o elaborare personală și responsabilă. Iar pentru a convinge, ideile corelate organic vor reda o expunere coerentă, clară și accesibilă, într-un stil sobru și atrăgător.

În sfârșit, dar nu în ultimul rând, exprimăm simțăminte de aleasă recunoștință *Preasfințitului Părinte Episcop Dr. Lucian Mic al Caransebeșului* pentru părinteasca purtare de grijă arătată învățământului teologic caransebeșan, precum și pentru *cuvântul de binecuvântare* ce prefațează prezentul volum.

Duhul „de viață făcătorul” și sfințitorul creației – animatorul misiunii creștine în lume

Când spunem că Dumnezeu Tatăl este creatorul „tuturor celor văzute și nevăzute”, înțelegem că „toate le lucrează Tatăl, în Fiul, prin Duhul Sfânt”. Aceasta înseamnă că Sfânta Treime prin unitatea de ființă asigură și unitatea de acțiune. Deși distincte, Persoanele Treimice nu se despart în acțiune. Gândind în felul acesta, ne putem explica fără prea mare greutate că Duhul se purta deasupra a ceea ce era „netocmit și gol” (*Facerea* 1, 2), nu pentru a completa crearea vieții și a lumii din nimic, prin cuvânt, ci pentru că viața era comună deopotrivă Tatălui și Fiului și Duhului. De aceea, putem spune că Dumnezeu Tatăl este Creatorul. În același timp și Duhul este creatorul, precum și Fiul-Cuvântul este creatorul, după cum mărturisește Scriptura despre El, arătând că „toate prin Dânsul s-au făcut, și fără de El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut” (*Ioan* 1, 3).

În același timp, Duhul este de „viață făcătorul” și pentru faptul că numai prin El se ajunge la plenitudinea vieții. Iar plenitudinea vieții înseamnă sfințenia ei, fiindcă adevărata viață își are originea și izvorul în iubirea desăvârșită a Sfintei Treimi. Noi nu putem ajunge la ea decât prin lucrarea de continuă înduhovnicire pe care ne-o împărtășește Duhul de viață făcătorul și sfințitorul ei. De aceea, când îl numim „Duh Sfânt”, recunoaștem lucrarea Lui de sfințire a vieții noastre spre desăvârșirea și plenitudinea ei. Reversul acestei realități rezidă în faptul că, despărțindu-ne de viața sfințitoare a Duhului, ne sustragem de la împlinirea vieții proprii, rămânând doar cu iluzia înșelătoare a egoismului care proclamă viața o posesie personală, cu care fiecare poate face ceea ce vrea… Tocmai de aici rezultă înșelarea și paradoxul existențial… Și anume că omul, vrând să dea vieții sale demnitatea plenară, detașând-o de viața și sfințenia Duhului, nu numai că nu o împlinește, ci o destramă, epuizând-o de autentic, prin risipirea ei în tot felul de combinații sterile…

Epoca postmodernă, prin secularismul pe care îl promovează ca detașare de viața și lucrarea Duhului, experimentează tragic atentatul

omului la adresa propriei vieți, precum și asupra pământului peste care Dumnezeu l-a așezat stăpân, spre a-l chivernisi după înțelepciunea Duhului „de viață făcătorul”.

Aceasta este criza ecologică despre care se vorbește atât de mult, fiindcă o resimțim cu toții. Și dacă o simțim tragic, înseamnă că acțiunea de promovare a vieții omului și a vieții planetare este greșită și trebuie revizuită.

Asumându-și responsabilitatea asupra vieții omului, pe care Dumnezeu i-a încredințat-o, Biserica nu poate rămâne indiferentă în fața crizei care devine din ce în ce mai acută și distructivă, ci oferă soluția reîntoarcerii la autenticul vieții. Astfel, Consiliul Ecumenic al Bisericilor centrează tema Adunării Generale de la Canberra (1991) pe lucrarea Duhului Sfânt în lume și declară că „cu cât devenim mai conștienți de darul vieții ca dar prețios ce ne vine de la Duhul Sfânt, cu atât mai mult constatăm pericolul care ne amenință astăzi. Pentru prima dată, sistemele care asigură viața planetei și viața însăși sunt puse în pericol din cauza acțiunilor umane iresponsabile. Niciodată oamenii n-au amenințat atât de grav ca astăzi echilibrul ecologic al întregii noastre planete, adică ansamblul ecologiei planetare… Suntem amenințați de efectul cumulativ al factorilor care distrug progresiv stratul de ozon ce protejează pământul, care degradează solul, adică despădurirea, eroziunea, exploatarea comercială a resurselor, militarizarea și războaiele, poluarea apelor, degradarea aerului, dispariția speciilor și încă multe altele. Întreaga creație este rănită mortal… Această criză își are rădăcinile ei înfipte adânc în poftele nestăpânite ale omului, în exploatarea resurselor naturale pentru profit și îmbogățire… Economia și era industrială tratează natura ca și cum n-ar fi decât «o resursă naturală»”[1], de care profită abuziv.

În cadrul responsabilității umane față de criza ecologică trebuie încă dintru început să recunoaștem faptul că omul nu se află în afara „mediului înconjurător”, ci este integrat în acesta. Concepția potrivit căreia omul poate acționa „din afară” asupra mediului, subordonându-l intereselor sale, este greșită. Omul trebuie să cunoască componentele mediului, pe care le poate folosi într-o anumită măsură, cu anumite condiții. El trebuie să cunoască limitele intervenției sale în mediu, precum și măsura în care acesta „suportă” efectul negativ al multora din acțiunile sale.

---

[1] Septième Assemblée de Canberra, Rapport Section 1, „*Ésprit, source de vie, garde La creation*“, p. 2.

La situația de criză s-a ajuns datorită desacralizării creației prin secularismul vieții umane, datorită antropocentrismului, care „excelează” prin duritatea egoismului său.

Motivul determinant se consideră a fi neșansa împlinirilor eshatologice, a parusiei Domnului, pe care lumea a așteptat-o cu ardoare la sfârșitul primului mileniu și care a produs o dezamăgire cumplită în sufletele oamenilor. Iată un comentariu de netăgăduită valoare documentară privind mult așteptata parusie a Domnului, „care contaminase toată lumea occidentală… Apropierea înfricoșatei judecăți stârnise printre oamenii de atunci o fierbere pe care numai din ușurință am putea-o învecina cu nebunia. Duceți-vă cu închipuirea, mai departe, la desfășurarea acestui uimitor și grandios spectacol, ca să înțelegem ce s-a petrecut în sufletul acelor oameni, când în dangătul clopotelor din puterea nopții, care vestea sfârșitul a o mie de ani, care trebuia să fie sfârșitul lumii, Hristos n-a venit!… Să asemănăm clipa aceea cu o catastrofă din acelea pe care le-a suferit scoarța pământului. Ceva s-a surpat atunci în sufletul oamenilor. Omul întreg de până atunci s-a spart, s-a smucit și s-a rupt de lumea nevăzută în care crezuse, întorcându-se de la ea și întorcându-și privirile către ceea ce socotise până atunci a fi fost deșertăciunea deșertăciunilor… O nouă lume a început din noaptea aceea, iar procesul izbucnit acum o mie de ani dăinuie încă sub ochii noștri… Omul s-a hotărât să renunțe la bucuriile incomparabile ale paradisului ceresc, pentru a căuta cu perseverență, prin toate mijloacele iscusite ale minții și științei, cele din viața aceasta”.[2] Dar omul occidental a devenit o pradă ușoară neîmplinirilor eshatologice de la sfârșitul primului mileniu și datorită faptului că fiind sub influența platonică (și chiar maniheică) declară lumea materială rea, atât de pervertită în păcat, încât nu se mai putea salva decât numai printr-o minune. Iar această minune ar fi putut fi mult așteptata parusie a Domnului. De aici și promovarea predestinației de către Fericitul Augustin în lupta cu pelagianismul; și tot de aici și ascetismul mortificator al trupului, promovat de Biserica Apuseană, înclinată mai mult spre patimile și moartea Domnului, decât spre învierea Lui din morți. Neîmplinita așteptare a parusiei a provocat în teologia apuseană o adevărată răsturnare valorică, concretizată prin trecerea de la platonismul care susținea evadarea din legăturile naturii carnale în lumea perfecțiunilor divine, la aristotelism, unde atenția era atrasă de cercetarea lumii materiale. Și astfel a luat naștere scolastica, cu pretenția că poate interpreta toate fenomenele naturii și

[2] Alexandru Mironescu, *Certitudine şi adevăr*, Bucureşti, 1992, p. 27-28.

că poate cunoaște totul. Iar când, ca „știință sacră”, a declarat celelalte științe drept „ancilla teologiae”, s-a produs ruptura și chiar conflictul cu acestea.[3] Și astfel, din această confruntare se instaurează antropocentrismul promovat de pe poziții diferite și antagoniste, atât de către teologie, cât și de știință. Apoi, din cauza inchiziției, începând mai ales cu secolul luminilor, știința a declanșat revolta împotriva lui Dumnezeu, așezând în locul rațiunii divine, legea hazardului și necesității, iar evoluționismul, opunând ordinea naturală celei supranaturale, proclamă că lumea poate funcționa autonom față de Dumnezeu.

Dacă teologia și știința nu-l consideră pe om membru al creației, ci stăpân și proprietar al ei, acestuia nu-i rămâne decât să aplice asupra naturii dreptul său de proprietate, redat atât de categoric de dreptul roman prin cuvintele: „jus utendi, fruendi et abutendi”. Și abuzul s-a transformat în criză ecologică cu consecințe nefaste chiar asupra omului și a planetei.

Teologia apuseană recunoaște că la transcendența absolută a lui Dumnezeu, detașată oarecum de creație, s-a ajuns datorită faptului că nu s-a adâncit interpretarea revelației divine, care îl prezintă pe Dumnezeu Creatorul în Treime, cu participarea deopotrivă a Tatălui, a Fiului și a Duhului Sfânt la crearea lumii. În felul acesta, lucrarea Treimică rămâne permanent activă în creație, spre a o conduce la sfințenia ei deplină. Iată în acest sens și cuvintele unei voci autorizate ale teologiei apusene. Teologul Jürgen Moltmann critică tradiția apuseană, care accentuând transcendența absolută a lui Dumnezeu, a separat pe Creator de creația Sa. Răpind astfel naturii „misterul ei divin”, a desacralizat-o prin secularizare. „Astăzi – spune el – s-a ajuns la faptul de a redescoperi imanența Creatorului în creația Sa, pentru a recepta creația întreagă spre cinstirea Creatorului. Pentru aceasta ajută cel mai bine noțiunea de creație prin Logosul lui Dumnezeu și înțelegerea pnevmatologică a creației prin Duhul Divin”[4].

În acest cadru ne apare oportun ca în *noua considerare a păcatelor capitale din era globalizării* (2008), Biserica romano-catolică să așeze în fruntea acestora „*poluarea mediului înconjurător*”, vizând prin aceasta interesul deosebit pe care morala creștină se cuvine să îl acorde orientării sociale și ecologice a persoanei umane.

În locul concepției despre *transcendența absolută a lui Dumnezeu și a omului ca stăpân și proprietar al lumii*, care a dus la criza ecologică

[3] Pr. Prof. Dr. Dumitru Gh. Popescu, *Teologie şi cultură*, Bucureşti, 1993, p. 98-101.

[4] *„... Iar Tu înnoieşti faţa pământului”. Despre ecologia Duhului creator*, în vol. *Cosmosul, între frumos şi apocaliptic*, Alba Iulia, 2007, p. 42.

actuală, se statornicește tot mai mult antidotul crizei, „leacul” salvator, care proclamă *fraternitatea omului cu creația*. Aceasta este de altfel și o cerință a firii, care, împărtășind o dată cu omul și alături de el stricăciunea, aspiră și ea la eliberarea fiilor lui Dumnezeu de sub robia corupției prin împărtășirea din viața Iui Hristos cel înviat, care pe toate le restabilește (*Romani* 8, 20-22), iar omul din „despot” să devină „împreună lucrător cu Dumnezeu” (*l Corinteni* 3, 9) la desăvârșirea creației.[5] În felul acesta, sacralizând creația, abandonăm *antropocentrismul despotic în favoarea teocentrismului, conform căruia, Dumnezeu Creatorul și Proniatorul lumii nu numai că veghează asupra creației Sale, ci o sfințește și o îndumnezeiește prin energiile necreate ale Sfintei Treimi care, pătrunzând materia, o spiritualizează și o transfigurează*. După cum bine s-a arătat, „taina creștinismului în viziunea ortodoxă” este taina materiei transfigurate în Hristos”.[6] Astfel se depășește pentru totdeauna deismul, care izola pe Dumnezeu de lume, negând pronia divină. Se afirmă *panenteismul, prin care recunoaștem prezența lui Dumnezeu în creație, nu a ființei Lui, că atunci ar fi panteism, ci a energiilor necreate, ca lucrare a Sfântului Duh*.[7] Încă de la creație, Duhul Sfânt „de viață făcătorul”, aduce ordinea și viața în lume; iar în ziua Cincizecimii sfințește creația prin puterea harului Său.

Depășind astfel dualismul cartezian dintre materie și spirit, panenteismul depășește la rândul său și dualismul dintre Dumnezeu și creație. Și acest lucru este afirmat astăzi mai mult ca oricând de mulți din savanții lumii. Astfel, *Claude Bernard* spune că „marea greșeală a științei în epoca noastră este de a fi aderat la un pozitivism negator al oricărei metafizici, atunci când omul nu se mai poate lipsi nici de metafizică, nici de religie.[8] Pe de altă parte, oamenii de știință găsesc acum tot mai mult ordinea rațională care se află la baza cosmosului. Ei afirmă că „universul întreg este plin de inteligență și de intenție: de la cea mai mică particulă elementară până la galaxii. Și ceea ce este extraordinar în ambele cazuri, este vorba de aceeași ordine și de aceeași inteligență… Sub forța vizibilă a realului, există ceea ce grecii numesc *«logos», un element rațional, inteligent, care veghează, dirijează și însuflețește lumea și care face ca această lume să*

---

[5] Mitropolit Nicolae Corneanu, *Teologie şi ecologie*, în vol. *Quo vadis*, Timişoara, 1990, p. 190.

[6] D. Popescu, *op. cit.*, p. 110.

[7] *Ibidem*, p. 104.

[8] Al. Mironescu, *op. cit.*, p. 32.

nu fie haos, ci ceva ordonat".[9] Celebrul fizician american Heinz Pagels, în comun acord cu alți savanți, spune: „Eu cred ca universul este un mesaj redactat într-un cod secret, un cod cosmic, și că datoria omului de știință constă în descifrarea acestui cod".[10]

Dacă patimile omenești constituie cauza distructivă a vieții planetare, la fraternitatea cu creația se ajunge prin procesul de hristoformizare a vieții. Iar aceasta începe cu gândul și inima la Hristos.

Dacă vrea cineva să se gândească la aproapele său, spune cuviosul Paisie Aghioritul, trebuie mai întâi ca mintea lui să fie la Hristos. Atunci se gândește și la aproapele, și după aceea se gândește și la animale și la toată făptura… Iar dacă mintea lui nu este la Hristos, inima lui nu lucrează, și de aceea nu iubește nici pe Hristos, nici pe semenul său, cu atât mai puțin natura, animalele, copacii, plantele"[11]. Dar gândul și inima omului spre Hristos constituie lucrarea Sfântului Duh. Sfântul Apostol Pavel ne încredințează că nimeni nu poate promova viața în Hristos decât la inițiativa și prin lucrarea sfințitoare a Duhului (*II Corinteni* 12, 3). Sfântul Siluan Athonitul arată că Duhul crează acea dispoziție duhovnicească de înfrățire cu creația, și de participare la viața acesteia. Harul Duhului Sfânt este străin oricărei vătămări aduse vreunei făpturi. Alungând cruzimea din sufletul omului, îi aduce o duioasă și gingașă sensibilizare a inimii, determinând-o să iubească deopotrivă oamenii, animalele, plantele, precum și întreaga creație: „Ai văzut în pom o frunză verde și ai smuls-o fără să fie nevoie. Chiar dacă aceasta nu e păcat, totuși mi-e milă și pentru frunză; inimii care a învățat să iubească îi este milă pentru orice făptură"[12].

Un alt om înduhovnicit dă mărturie inimii sale ca o „ardere pentru toată zidirea, pentru oameni, pentru păsări, pentru dobitoace și pentru toată făptura. În acest caz, gândul la acestea și vederea lor fac să curgă din ochi șiroaie de lacrimi. Din mila multă și apăsătoare ce stăpânește inima și din stăruință, inima se micșorează și nu mai poate răbda și auzi, sau vedea vreo vătămare, sau o întristare cât de mică, ivită în vreo făptură. Și pentru aceasta aduce rugăciune cu lacrimi în tot ceasul și pentru cele necuvântătoare și

---

[9] Jean Guitton (membru al Academiei Franceze), *Dumnezeu şi ştiinţa*, trad. Pr. Ioan Buga, Bucureşti, 1992, p. 65-66.

[10] *Ibidem*, p. 113-114.

[11] *Trezvie duhovnicească*, trad. Ieroschim. Ştefan Lacoschitiotul, Schitul Lacu, Sfântul Munte Athos, 2000, p. 30.

[12] *Între iadul deznădejdii şi iadul smereniei. Însemnări duhovniceşti* (trad. rom.), Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 132.

pentru dușmanii adevărului și pentru cei ce-l vatămă pe el, ca să fie păziți și iertați; la fel și pentru firea celor ce se târăsc pe pământ. O face aceasta din multa milostivire ce se mișcă în inima lui fără măsură, după asemănarea lui Dumnezeu.[13]

Sfântul Francisc de Assisi atât de mult se simțea înfrățit cu firea înconjurătoare, încât obișnuia să spună: „*fratele meu, soarele; sora mea luna; fratele meu vântul*...”. Pentru frumusețea lor, redăm câteva versuri din „Cântecul soarelui”: „Lăudat fii, Domnul meu, cu toate ale Tale făpturi, / și mai presus de toate pentru fratele soare, / Cel ce face ziua și ne luminează... / Lăudat fii, Domnul meu, pentru sora lună și pentru stele; Făuritu-le-ai în cer luminoase / și sclipitoare și frumoase. / Lăudat fii, Domnul meu, pentru fratele vânt / pentru aer și nor, senin și orice vreme, / prin care tu porți de grijă făpturilor Tale. / Lăudat fii, Domnul meu, pentru sora apă, / ce-i prea de trebuință și umilă / și neprețuită și fără de prihană. / Lăudat fii, Domnul meu, pentru fratele foc, / prin care tu noaptea ne luminezi; / și care-i frumos și voios și puternic și tare. / Lăudat fii, Domnul meu, pentru sora noastră țărână mamă, / care ne hrănește și ne poartă de grijă / și ne dă tot felul de roade și flori colorate și iarba. / Lăudat fii, Domnul meu, pentru acei ce iartă din dragoste pentru Fiul, / și boala și chinuri rabdă; / ...Lăudat fii, Domnul meu / pentru sora noastră a trupului moarte, de care nici un viețuitor să scape nu poate; / vai, de-acei ce-n păcat de moarte muri-vor; / ferice de-acei pe care-i va găsi împlinind a Ta prea sfântă voie, / Căci moartea cea de a doua lor rău nu le va face...”.[14]

Sunt vrednice de reținut și cuvintele starețului *Zosima* din romanul „*Frații Karamazov*” de *F.M. Dostoievski*. El arată că iubirea sfințitoare a lui Dumnezeu trece prin sufletul nostru și se revarsă asupra întregii creații: „Taina lui Dumnezeu este întreg universul... Toate mărturisesc despre taina lui Dumnezeu...”. De aici și îndemnul: „Iubește creatura lui Dumnezeu, iubește întreg universul, ca și fiecare firicel de nisip. Iubește orice frunză, orice rază a lui Dumnezeu. Iubește animalele, iubește plantele, iubește orice lucru... dacă vei iubi orice lucru, ți se va descoperi în fiecare taina lui Dumnezeu. Cerul e limpede, aerul curat. Ce gingașă este iarba! Ce frumoasă și curată este natura! Numai noi nu înțelegem că viața este un paradis. Dacă am vrea să înțelegem acest lucru, pământul în toată frumusețea lui ar deveni un paradis și ne-am îmbrățișa unul pe altul și-am plânge de bucurie...”.

[13] Sfântul Isaac Sirul, *Cuvântul XXXI, Filocalia*, vol. X, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, București, 1981, p. 393-394.

[14] trad. Alexandrina Mititelu, în rev. *Floarea Darurilor*, nr. 6/1934, p. 156-157.

Pe de altă parte, învățătura creștină, promovând sfințenia, face o adevărată pledoarie în favorul actelor de sacralizare a creației de către om, în calitatea sa de împreună-lucrător cu Dumnezeu, precum și a sfințirii omului prin intermediul creației.

Rugăciunea Bisericii se referă la „îmbelșugarea roadelor pământului, la vremuri pașnice, la ferirea naturii de dușmanii ei vătămători, precum și la oferirea condițiilor de rodire; ploi la vreme potrivită, ferire de secetă, de cutremure, de vânt distrugător… Apoi, Biserica a rânduit rugăciuni de sfințire a fântânii sau a roadelor câmpului, iar „în jertfă – spune un Sfânt Părinte – facem amintire de cer, de pământ, de mare, de soare, de lună și de toată creația”.[15] După cum arată un teolog, „prin sfințirea elementelor naturii, universul se transformă într-un templu al prezenței și acțiunii lui Dumnezeu. Totul e pus în legătură cu Dumnezeu, se referă la El, creștinul fiind astfel conștient că el trăiește, se mișcă și acționează nu într-o lume ostilă, ci într-o lume a lui Dumnezeu, pătrunsă de puterea și iubirea Lui”.[16]

În același timp, creația „sfințită prin cuvântul lui Dumnezeu și rugăciune” (*I Timotei* 4, 5) devine ea însăși un mijloc de sfințire a vieții duhovnicești. Astfel, prin apa sfințită la Taina Sfântului Botez ne curățim de păcat și renaștem la o viață duhovnicească. Prin intermediul Sfântului Mir primim darurile Sfântului Duh. Prin intermediul untdelemnului sfințit în cadrul Tainei Sfântului Maslu și prin „rugăciunea credinței”, primim iertarea păcatelor și tămăduirea bolilor trupești. Dar și mai mult, Pâinea și Vinul euharistic se prefac în însuși Trupul si Sângele Domnului, oferindu-ne posibilitatea îndumnezeirii.

După cum s-a arătat la cea de a șaptea Adunare Generală a CEB de la Canberra, „faptul de a înțelege că întreg universul este creația lui Dumnezeu trebuie să transforme comportamentul nostru față de ea. *Noi nu o contemplăm din exterior, ci căutăm noi forme de relație cu ea, într-o atitudine de respect plină de atenție. Noțiunea ortodoxă de „theosis” – modul trăirii în Hristos cel înviat care are ca scop transfigurarea umanității și creației – vestește înnoirea vieții umane și a creației. Spiritualitatea noastră trebuie trăită în serviciul scopului răscumpărător și transformator al lui Dumnezeu care îmbrățișează întreaga creație*”…[17] „Scriptura ne

[15] Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze mistagogice*, V, 6, trad. D. Fecioru, Bucureşti, 2003, p. 361.

[16] Paul Evdokimov, *Présence de l'Ésprit Saint dans la tradition ortodoxe*, Paris, 1977, p. 109.

[17] *Rapport du Secretaire general*, p. 3.

reamintește că opera de răscumpărare înfăptuită de Domnul Iisus Hristos a reînnoit nu numai viața umană, ci întregul cosmos”.[18] Iată ce spune un teolog în acest sens: „Dacă seva se urcă de la pământ, dacă apa descrie în univers un ciclu roditor, dacă cerul și pământul se sărută în soare și în ploaie, dacă omul muncește, seamănă, ară și culege, dacă floarea tresare și este încărcată de parfum, dacă sământa de grâu moare în pământ și răsare din nou spicul încărcat de semințe, este pentru ca să apară hrana necesară pentru viață, este pentru ca, în sfârșit, omul să facă din trupul pământului un potir oferit lui Dumnezeu… Hristos a slobozit cosmosul de zeitățile păgâne și asupririle magice ale acestora asupra vieții omenești. Întruparea Sa a distrus dualismul care făcea din trup un mormânt pentru suflet și din pământ un exil. El a înviat cu Trup adevărat, transfigurat, și s-a arătat Apostolilor în „carne” și „oase”. Învierea Sa a desființat lumea ca mormânt și a descoperit-o ca euharistie”.[19]

Din cele până aici tratate vedem că *din iubire Dumnezeu îi oferă omului creația Sa, iar omul credincios, primind-o, o chivernisește, ca „împreună-lucrător cu Dumnezeu”, și o prezintă Lui sub forma unei iubiri – răspuns de laudă, de mulțumire și de recunoștință: „Ale Tale dintru ale Tale, Ție aducem de toate și pentru toate*…”.

Referindu-ne la „Duhul de viață făcătorul” și sfințitorul creației, vom corela lucrarea sfințitoare a Duhului cu misiunea de sfințire a creației de către om, prin sfințenia vieții și faptelor sale, spre a evidenția responsabilitatea sa de a fi „împreună lucrător cu Dumnezeu” (*I Corinteni* 3, 9) la desăvârșirea creației.

Desigur, „Duhul de viață făcătorul” și sfințitorul creației animă harul sfințeniei în lumea păcatului, dar omul ca și coroană a creației își asumă responsabilitatea menirii lui, participând la sfințenia lui Dumnezeu, conform îndemnului Scripturii: „după Sfântul Care v-a chemat fiți și voi sfinți în toată purtarea voastră, căci scris este: «Fiți sfinți, pentru că Eu sunt sfânt»” (*I Petru* 1, 15-16).

De aceea, în măsura în care omul se străduiește să-și sfințească viața, va dobândi tot mai mult sfințenia lui Dumnezeu, spre a o face mereu vie și lucrătoare în lume. Și astfel, misiunea sfințitoare a omului în lume animă *sfințirea numelui lui Dumnezeu* de către întreaga creație.

---

[18] *Rapport Section*, I, p. 3.

[19] Olivier Clément, *Questions sur l’homme*, Paris, 1972, p. 159/163.

Autenticitatea naturii umane din perspectiva misiunii spirituale a Bisericii

Faptul că omul postmodern al zilelor noastre, invocând anumite drepturi fundamentale legitime, își raportează existența la propria natură într-un mod arbitrar și neconvențional, îl îneacă în libertatea-i autopermisivă, cu toate consecințele labirintice ce decurg de aici. Interpretând și abordând însă natura umană fără discernământul cuvenit, prin promovarea unui individualism egocentric unilateral și steril, înseamnă a închide orizontul dinamic și creator al persoanei umane și implicit a-i degrada naturii autenticitatea.

Pe de altă parte, din dorința de autoafirmare, omul postmodern este înclinat, pe temeiul manipulărilor genetice și ale biotehnologiei, să-și abordeze propria natură din perspectiva unei libertăți „fără frontiere", spre a-i crea mereu noi și variate forme de manifestare și devenire. Se pune însă întrebarea: la ce fel de „devenire" se pot referi cei care promovează „moartea lui Dumnezeu", „sfârșitul istoriei", decesul „omului integral" și apariția „ultimului om", în dorința lor de a face experiența unei aventuri prăpăstioase a naturii umane ?!… În același timp, se remarcă faptul că noutatea acestui proces de „denaturare" se constituie ca detașare conceptuală față de modul în care era înțeleasă natura umană până acum, mai ales față de învățătura creștină, care se referă la natura omenească creată și căzută, dar cu posibilitatea de transformare, pe măsură să-i redea autenticitatea prin intervenția Celui care a dus-o la existență, imprimându-i chipul Său spre un scop și un destin veșnic.

De felul în care abordăm natura umană, în măsura în care dezlegăm problema autenticității ei, putem oferi alternative, posibilități de orientare și chiar soluții în susținerea destinului pieritor și în același timp veșnic al omului.

Știut fiind că din dragostea Sa milostivă și jertfelnică Dumnezeu își impropriază natura omenească cu toate imperfecțiunile ei afară de păcat, pentru ca, salvând-o din ghiarele morții, să o ofere omului, ca prin împărtășire și comuniune cu El să-i *restabilească chipul Său în firea sa, și astfel să-i redea naturii umane autenticitatea primordială*. În acest sens și

în această direcție este orientată întreaga misiune spirituală a Bisericii. Și astfel, putem veni cu precizarea că, potrivit preoției generale, fiecare creștin, împărtășindu-se de sfințenia harului baptismal, are chemarea misionară de a transmite roadele sfințeniei lui Hristos ca lucrare a Duhului Sfânt, pentru a face vie și lucrătoare împărăția lui Dumnezeu în lumea păcatului, spre mântuirea ei. În același timp, participând la viața comunitară a Bisericii prin împărtășirea din iubirea milostivă a lui Dumnezeu arătată în Jertfa și Învierea lui Hristos oferită lumii, spre izbăvirea ei din forțele răului care au cuprins-o, fiecare credincios va trebui să simtă chemarea de a „vesti în lume bunătățile Celui ce ne-a chemat din întunerec la lumina Sa cea minunată” (*I Petru* 2, 9), devenind, asemenea Sfinților Apostoli, „sare pământului și lumină lumii” (*Matei* 5, 13-14), roditori ai „neprihănirii și curăției, fii ai lui Dumnezeu neîntinați în mijlocul unui neam sucit și stricat, în care strălucesc ca niște luminători în lume” (*Filipeni* 2, 15).

Primii creștini au dovedit, într-adevăr, acest zel misionar, mărturie despre aceasta dând documentele acelor timpuri. Bunăoară, în unul dintre ele citim că „*creștinii nu se deosebesc de ceilalți oameni* nici prin pământul în care trăiesc, nici prin limbă, nici prin îmbrăcăminte… Locuiesc în orașe grecești și barbare, cum le-a venit soarta fiecăruia; urmează obiceiurile băștinașilor și în îmbrăcăminte și în hrană și în celălalt fel de viață, dar *arată o viețuire minunată și recunoscută de toți ca nemaivăzută... Sunt în trup, dar nu trăiesc după trup. Locuiesc pe pământ dar sunt cetățeni ai cerului. Se supun legilor rânduite de stat, dar prin felul lor de viață biruiesc legile.* Iubesc pe toți dar de toți sunt prigoniți… Sunt ocărâți, dar binecuvintează, sunt insultați, dar cinstesc… Pe scurt: *ce este sufletul în trup, aceia sunt creștinii în lume*… Sufletul este închis în trup, dar el ține trupul; și *creștinii sunt închiși în lume, dar ei țin lumea*…”[1].

Modelul viețuirii plină de sfințenie al primilor creștini, care a schimbat chipul degradat al lumii păgâne, se cere cu atât mai mult reafirmat și revitalizat în actualul secularism exacerbat al neopăgânismului vitalist, care în numele normalității *reactualizează și legiferează* ceea ce Sfântul Apostol Pavel numea „*patimi de necinste*” (*πάθη ἀτιμίας*), schimbând prin „aprinderea poftei” nesăbuite „rânduiala firească cu cea care este *împotriva firii*” = *παρὰ φύσιν* (*Romani* 1, 26-27). Pierzându-și însă autenticul spiritual al aspirației sale firești, omul secular se vede tot mai mult sufocat de senzorialul materialist al vieții și, înșelat de iluziile oarbe ale căutărilor

[1] *Epistola către Diognet*, cap. V și VI, *PSB* 1/1979, p. 339-341.

neîmplinite, se îneacă în libertinajul patimilor și al dezamăgirilor de tot felul, destrămându-și sensul existențial prin pierderea propriei identități, și implicit a autenticului naturii sale… Iar în acest context, activitatea misionară a Bisericii va trebui orientată deopotrivă *ecclesial, filantropic și catehetic*, având cu prioritate în atenție reevanghelizarea și respiritualizarea creștinilor nominali (doar cu numele), secularizați și desacralizați.

Nu sunt lipsite de semnificație în acest sens cuvintele marelui teolog George Florovski, spunse cu mai bine de o jumătate de secol în urmă: „Ceea ce trebuie să propovăduim noi astăzi este *reconvertirea la creștinism*. Aceasta e singura cale ce ne scoate din impasul în care a fost adusă lumea prin eșecul creștinilor de a fi cu adevărat creștini”[2].

De fapt, acest obiectiv a fost reactualizat recent de noul papă Francisc, când fiind ovaționat cu prilejul alegerii sale la cârma Bisericii romano-catolice, s-a adresat mulțimii cu apelativul „frați” și „surori”, spre a evidenția și a repune în legitimă circulație autenticitatea Evangheliei lui Hristos.

Pornind de la simplul fapt că nu poți oferi altuia ceea ce nu posezi, misiunea Bisericii se referă cu precădere la viața duhovnicească a credincioșilor, a înfăptuirii împărăției lui Dumnezeu în sufletul lor (*Luca* 17, 20-21); fiindcă, dacă se dorește ca împărăția lui Dumnezeu să prindă viață în lume, ea trebuie să existe mai întâi în sufletele și în viața celor ce au misiunea să o transmită lumii. *Iar aceștia am văzut că sunt toți creștinii*. Și cu cât împărăția lui Dumnezeu este mai activă în sufletele lor, cu atât „pacea, dreptatea și bucuria ca rod al Duhului Sfânt” (*Romani* 14, 17; *Galateni* 5, 22) va fi mai deplină în viața celor din jur, în societate și în lume…

De aici vedem că misiunea spirituală a credincioșilor nu este o datorie formală ce revine calității lor de membri ai Bisericii, ci reprezintă o *necesitate duhovnicească dată de faptul că iubirea, pacea și bucuria ca rod al Duhului Sfânt sunt depline numai dacă sunt împărtășite și altora*. Cultivate exclusiv în plan personal, acestea stagnează în rodirea lor deplină. Numai prin dăruire și primire reciprocă îmbogățesc viața de har „spre zidirea Trupului lui Hristos” (*Efeseni* 4, 12) și spre mântuirea lumii.

Dat fiind faptul că viața spirituală, ca lucrare a harului divin spre sfințenia vieții, realizează normalitatea firii omului prin restabilirea chipului lui Dumnezeu în ea, considerăm că un demers în identificarea autenticului uman se înscrie în perspectiva misiunii spirituale a Bisericii în lume.

[2] „Duhul pierdut al Scripturii”, trad. drd. Ioan I. Ică jr., rev. *Mitropolia Ardealului*, nr. 3/1986, p. 21.

1. Perspectiva creştină a autenticităţii naturii umane

Dotat cu conştiinţă şi libertate, încă dintru început omul s-a raportat la realitate într-o relaţie de cunoaştere a realităţii din jur, spre a se putea totdeauna orienta spre un scop util vieţii sale. Dar, în acelaşi timp, s-a orientat şi spre propria natură. Referindu-se la sine, şi-a fixat deviza: „*Fii ceea ce eşti!*”. Însă pentru „a fi ce eşti”, trebuie mai întâi să ştii ce eşti. Iar pentru a şti ce eşti, trebuie *să te cunoşti pe tine însuţi*. Şi astfel, înţeleptul şi-a pus pe frontispiciul luminos al devenirii sale imperativul *γνῶθι σεαυτόν*. Iar această cunoaştere de sine, raportată la natura umană, pornea de la constatarea că aceasta este *perfectibilă*, încât, determinându-i şi cultivându-i calităţile, se putea ajunge la *excelenţa (ἀρετή)*, care să-i confere *autenticitatea*. Numai că din această legitimă dorinţă a cunoaşterii de sine au apărut multiplele şi variatele contradicţii în determinarea autenticităţii naturii umane. Se ştie, bunăoară, că filosofii cinici, sub deviza „naturalia non sunt turpia” (ceea ce este natural nu este ruşinos), propovăduiau la început necesitatea de a trăi conform naturii prin dispreţul bogăţiilor şi a convenţiilor sociale, iar prin preferinţa de a duce o viaţă austeră, reduceau pretenţiile vieţii la strictul necesar. Mai târziu însă, deviza lor a fost falsificată şi compromisă prin aceea că, manifestând dispreţ faţă de orice normă morală, motivau lubricele lor pasiuni instinctive prin aceea că nu este ruşinos nimic din ceea ce aparţine naturii. La fel, Epicur a înţeles plăcerea într-o desfăşurare austeră, pentru ca, mai târziu, discipolii să o vulgarizeze, degradând-o prin declanşările triviale ale instinctelor, sub deviza: „edite, bibite post mortem nula voluptas”… Apoi, dacă stoicii identificau virtutea cu raţionalitatea firii în care vedeau divinul din om, au fost printre ei voci care, lărgind sensul conformităţii cu natura, au pledat în favorul acceptării tuturor imboldurilor şi tendinţelor oferite de natură, şi nu numai după raţionalitatea ei[3].

Date fiind acest interpretări contradictorii, oscilatorii şi nesigure, se impune să determinăm sensul autenticităţii naturii umane în contextul realităţii adevărate, pe măsură să-i afirme orientarea şi finalitatea optimă.

În general, prin *αὐθεντεία (αὐθεντία)* se înţelege puterea deplină, absolută, iar prin *αὐδεντής*, cel ce acţionează cu de la sine putere, identificându-se ca „stăpânul absolut”, sau „cel care are iniţiativa de a face un lucru”, ori chiar la simpla lucrare săvârşită „cu propriile mâini”, de „el însuşi”. De

[3] T. Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului creştin, vol. I. Manual sistematic*, trad. Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1997, p. 92.

aici și *αὐθεντικός*, calificând puterea absolută, adică „primordialul”, principalul. Fiind vorba de *autonomie* sau de *autodeterminare*, autenticitatea presupune *libertatea*, deoarece numai în libertate omul se poate defini ca *ἀθέσποτος*, „fără stăpân”, sau *αὐτοκράτης*, „de sine-stăpânitor”, înțelegând demnitatea de a fi suveran asupra realității din jur, dar și capacitatea de a dispune nestingherit asupra vieții proprii, eliberat de sub presiunea necesității. Prin urmare, „a fi autentic, adică *a fi tu însuți*, a fi *original*, înseamnă a fi *liber* și astfel *adevărat*”[4], adică *veritabil* (de la *veritas = adevăr*), definind chipul adevărat, cu calități specifice, originale, existent în orice ființă sau lucru de același fel, de aceiași categorie, diferit de amestecul cu ceea ce-i este străin.

În limba latină, „*authenticum*” face referință în mod special la „*textul original*”, ceea ce înseamnă că *un text este autentic, adică adevărat, dacă este identic cu originalul*. Prin urmare, „faptul de a fi autentic, de a trăi autentic, trimite la concordanța între *original* și *originar*. A fi autentic, așadar a fi tu însuți, original și totodată originar”[5]. În felul acesta, autenticul înseamnă a fi ceea ce ești cu adevărat, spre a te putea împlini în identitatea specifică, adică proprie structurii care te definește.

Aplicând la natura fizică sau spirituală acest înțeles al autenticității, vom spune că aceasta este autentică atunci când conține în sine integral elementele și calitățile specifice categoriei sau speciei în care este integrată. Dacă nu le conține integral înseamnă că nu este adevărată, înțelegând veritabilă, ci falsificată. Iar dacă este falsificată înseamnă că nu-și poate îndeplini menirea.

Referindu-ne la autenticul uman, se cuvine să precizăm că acesta se exprimă în corelație ființială cu originalul, precum copia, ca să fie autentică, este identică cu originalul. În cazul omului, raportându-ne la original, la primordial, vom spune că omul este chipul lui Dumnezeu numai în măsura în care este identic cu Originalul, cu Creatorul, așa cum icoana face vizibil Prototipul său. Deci, autenticul uman corelează ființial chipul de original, adică de Creator; și astfel, autenticul uman este expresia libertății și rațiunii existente în Dumnezeu, de unde omul primește prin lucrarea harului divin puterea de a fi el însuși, adică adevărat.

Aceasta înseamnă că harul divin, fiind propriu naturii umane, intră în definiția chipului lui Dumnezeu din om, încât *firea îi primește lucrarea într-o*

[4] Cristian Iftode, *Filosofia ca mod de viață – Sursele autenticității*, Ed. Paralela 45, Pitești, 2010, p. 8.

[5] *Ibidem*, p. 7.

conlucrare creatoare, asemenea ochiului care primește raza de lumină a soarelui spre conlucrare; sau a zorelelor care, în mod firesc, natural, se deschid la apariția binecuvântatelor raze ale soarelui, spre împlinirea menirii lor. Prin această comunicare sinergică harul desăvârșește firea, spre a-i reda *chipul primordial sau autenticitatea deplină într-o neîntreruptă devenire*.

Prin urmare, dacă sfințenia chipului lui Dumnezeu este proprie firii omului, *păcatul, nefiindu-i propriu, o falsifică, fiind o boală care o denaturează, adică un eșec existențial ce-i aduce moartea*.

De aceea, în căutarea și determinarea autenticului uman, va trebui să avem în vedere că în contextul aparențelor înșelătoare din lumea supusă păcatului și morții, ca și a derutei impulsurilor venite din tenebrele firii umane ce poartă în sine rănile păcatului, ca tot atâtea ispitiri amăgitoare, omul își pierde luciditatea deciziei și capacitatea voinței, încât puterea de autodeterminare va deveni relativă și oscilantă, mai ales datorită *patimilor ce se afirmă ca necesități oarbe*, pe măsură să creeze, prin *iraționalitatea și insațiabilitatea* lor, o „*altera natura*”, ce deformează și falsifică adevărata natură a omului. Aceasta anulează *autenticul libertății* menită să-i dea omului aureola demnității chipului lui Dumnezeu ce i-a fost conferită la creație ca împlinire ființială, în calitatea de *αὐτοκράτης*, „suveran și independent față de celelalte ființe supuse legilor imuabile ale necesității”[6].

Spre a depăși această contradicție existentă în firea umană, urmând revelației adusă lumii de Fiul lui Dumnezeu întrupat, învățătura Bisericii a demonstrat practic că, fără a-și pierde specificul primit la creație, natura umană degradată prin păcat își poate redobândi *autenticitatea primordială* prin lucrarea harului divin care o transformă după chipul îndumnezeit al naturii Fiului lui Dumnezeu întrupat, mort și înviat, care „cu puterea Lui dumnezeiască ne-a dăruit toate cele spre viață și evlavie prin cunoașterea Celui care ne-a chemat prin propria Lui mărire și prin virtutea Sa, prin care ne-a dăruit prețioase și foarte mari făgăduințe, pentru ca prin aceasta să deveniți *părtași dumnezeieștii naturi = θείας κοινωνοὶ φύσεως* și să *scăpați de stricăciunea (coruptio) poftei = ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς* care este în lume” (*II Petru* 1, 3-4).

Pe de altă parte, dat fiind faptul că natura umană are deopotrivă o dimensiune materială, sufletească și spirituală, acel *ἀρετὴ* care definește excelența în tot ce e bun, adevărat și frumos primit din partea lui Dumnezeu

[6] Tomas Spidlik, *Spiritualitatea*..., p. 135.

prin Hristos, spre a dobândi „părtășia dumnezeieștii firi” în urma eliberării de necesitățile oarbe ale patimilor, autenticul naturii umane se referă la persoana umană privită *unitar și integral în diversitatea dimensiunilor specifice*, adică: *bio-psiho-socio-culturală și spirituală*.

Aceasta înseamnă că *autenticitatea persoanei umane trebuie abordată într-o viziune somato-spirituală*, fiindcă prin natura sa omul este – așa cum îl definea un etician creștin (Robert Barry) – „*magnum amphibium*” (care trăiește pe două suprafețe); încât viața și existența sa nu poate fi înțeleasă și dezvoltată creator decât printr-o accepțiune fizică, psihică, socială, culturală, religioasă și/sau spirituală, cauzală, funcțională și de destin.

Numai așa se împlinește autenticul naturii umane ce poartă în sine chipul lui Dumnezeu și necontenit tinde la asemănarea cu El, spre a se realiza comuniunea și identitatea cu Originalul, conform doxologiei apostolice: „Preamăriți, așadar, pe Dumnezeu în trupul vostru și în duhul vostru care sunt ale lui Dumnezeu” (*I Corinteni* 6, 20).

Întrucât asistăm în actualitatea postmodernă la proclamarea așa-zisului „om natural”, în care normalitatea firii se realizează unilateral prin exacerbarea vitalistă a iraționalității instinctelor și afectelor, precum și a pierderii de sub control a simțurilor, fapt care duce la dezarmonia naturii umane în ea însăși, vom arăta, în continuare, că normalitatea și împlinirea naturii umane se realizează *prin lucrarea harului divin, care fiindu-i propriu și necesar, conduce la înnoirea firii, înduhovnicind simțurile și convertind afectele prin virtutea creștină ca viață în Hristos prin Duhul Sfânt*, pe măsură să-i confere autenticitatea identică cu sfințenia vieții, definind prin dinamismul ei social-cultural *misiunea spirituală a Bisericii în lume, de-a lungul vremii, ca evanghelie a faptei*.

2. Instincte, simțuri, afecte și înnoirea firii prin har

Instinctul este definit a fi un act reflex, „un imbold, un impuls irațional, inconștient, ereditar și universal moștenit de indivizii aceleiași specii”[7]. Acest imbold irațional și inconștient prezintă o funcționalitate automată și spontană, iar ca reflex necondiționat poate depăși impulsul de autoconservare, în favorul speciei pe care o reprezintă, cum e în cazul instinctului matern, când femela devenită mamă își arată disponibilitatea de a proteja viața progeniturii chiar cu prețul vieții proprii.

---

[7] Nicolae Mărgineanu, *Psihologia persoanei*, Sibiu 1941, p. 60.

Ne dăm seama de *automatismul și spontaneitatea* cu care funcționează instinctul dacă ne gândim la faptul că un copil nu învață să mănânce, să plângă, să se teamă, să se mânie, să se sperie, să iubească… Având o gamă foarte variată de exprimare a vieții, evidențiem cele mai semnificative forme instinctive: nutriție, reproducere, posesie, dominare, apărare și atac, frică, supunere, mânie, adaptare (gregară, migratoare), dorință (confort, odihnă, acțiune), pornire (constructivă și achizitivă), iubire parentală, etc. *S. Freud* propune două instincte: *Eros* și *Thanatos* (instinctul iubirii de viață și al morții), iar Adler, urmând pe Fr. Nietzsche și pe Schopenhauer, se referă la *instinctul care reprezintă voința de putere*, pe când Carl G. Jung, urmând pe S. Freud se referă la *libido*, exprimat în termeni bergsonieni ca *elan vital*. Se apreciază, apoi, că cea mai puternică tendință a omului este *instinctul eului*, care dă mâna cu *normele sociale*, cu care încheie un pact, în sensul că pornirile instinctive sunt libere să se manifeste cu condiția de a nu veni în contradicție cu exigențele eului și ale sentimentului său de demnitate, precum și cu *normele sociale*. *Eul și societatea exercită o acțiune de disciplinare bazată pe ierarhizare* și *ordonare*[8].

Pe temeiul acestei prezentări putem identifica și nominaliza *instinctele primare* ale vieții biologice, ce se impun ca și *condiții „sine qua non" ale existenței naturii animalice*, a fi, mai întâi, cel *de nutriție* și *de reproducere*, iar apoi cel *de proprietate* și *de conservare a vieții* (apărare-atac), precum și cel *social*, care-l definește pe om ca „ființă socială" (Aristotel). În acest context, putem înțelege mai bine caracterul imperios necesar al instincetlor primare dacă vom alege, spre exemplificare, ca numitor comun actul fiziologic al foamei, care pune în acțiune și menține instinctul de nutriție. Fiind semnalul primar al vieții biologice, va determina pe S. Freud să denumească libidoul ca fiind „foame sexuală", iar Virgiliu transpune aceeași noțiune în plan moral-spiritual, spunându-i: „auri sacra fames" (*Eneida* III, 57).

Concentrându-și atenția asupra *inconștientului*, teoria *psihanalitică* consideră că *viața instinctivă este un mare rezervor de energie vitală, determinând elanul vital*. *Stoparea acestuia reprezintă un atentat la însuși libertatea omului*, fiindcă *psihismul uman este sexualitate*, mai precis *afectivitate* ce se desfășoară ca *psihosexualitate*, în sensul că prin fenomenul de „sublimare" și „cristalizare" instinctul sexual primar, adoptând metoda educației morale, poate fi canalizat și acomodat «ordinei etice», ca ordine

[8] W. M. Dougall, *Social Psichology*, London, 1926, pag. 25, după N. Mărgineanu, *op. cit.,* p. 64.

culturală menită să afirme multitudinea de valori ce contribuie la dezvoltarea societății[9].

În acest context, teoria psihanalitică vorbește de o *succesiune instinctivă a vieții, dezvoltată în trei faze*:

1. *Faza alimentară* a instinctului foamei până la pubertate;

2. *Faza sexuală* de la pubertate până după maturitate;

3. *Faza luptei pentru existența* propriu-zisă prin instinctul de apărare și agresiune.

Referindu-se la instinctul predominant, psihanaliza fixează *patru tipuri de oameni* ce poartă pecetea instinctului la care au rămas înțepeniți.

1. Tipul *digestiv* cuprinde pe cei obsedați de plăcerea mâncării și a procurării ei. Aceștia sunt gurmanzii, afaceriștii, interesații, zgârciții, cei excesiv de gospodari. La unii ca aceștia, „*dragostea trece prin stomac*”;

2. Tipul *erotic* cuprinde pe cei înțepeniți în obsesia sexualității din copilărie până la bătrânețe. Ei trăiesc o veșnică tinerețe, ca la pubertate, lipsiți de spirit practic, sunt romantici, sentimentali și sacrifică totul pentru aventurile amoroase, exprimând o bunătate naivă;

3. Tipul *anxios-agresiv* cuprinde pe cei ce se dovedesc a fi pesimiști în interpretarea lucrurilor și situațiilor în viață, și/sau prin exagerarea lucrurilor pe un singur plan, în sensul că acordă aceeași proporție atât amănuntului, cât și întregului;

4. Tipul *agresiv* pur este specific marilor conducători de popoare, reformatorilor, comandanților; ei simt plăcerea de a conduce masele „cu mână de fier”, sau plăcerea de a se afla mereu în vecinătatea pericolului[10].

Desigur, *interpretarea psihanalitică, susținută ca o dogmă și combătută ca o erezie*, nu prezintă interes deosebit în abordarea afirmativă a autenticității naturii umane, deoarece închide conștiința umană într-un anume materialism steril, lipsit de respirația spirituală ce se realizează și se împlinește în perspectiva devenirii sale axiologice, ca deschidere spre un orizont luminos…

Deși comune omului și animalelor, instinctele se manifestă diferit, în sensul că la animale *funcțiile instinctive* sunt mult mai accentuate, stabilind *ordinea vieții și comportamentului specific*, iar *simțurile* sunt mult mai amplificate decât ale omului. Lipsind însă factorul intuitiv-rațional specific omului, la animale este pus în acțiune doar elementul empiric legat de simț.

[9] Dr. I. Popescu Sibiu, *Concepția psihanalitică*, Sibiu, 1947, p. 118-119; 139; 353-378.

[10] *Ibidem*, p. 114-115.

La om instinctele se completează și cu *bunul simț*, încât acestea pot fi abordate și orientate ca procese de conștiință, conform naturii sufletești a omului, care îl definește ca ființă *religioasă*, *etică* și *juridică*. Astfel, pe *plan religios*, facem cunoștință cu sacralizarea instinctului sexual prin practicarea prostituției sacre, sau, din contră, cu referire la diferite forme de abstinență impusă de anumite norme de cultivare a pietății. La fel, în orientarea instinctului de nutriție, anumite alimente primesc pecetea sacralității, sau altele sunt folosite pentru cultivarea sfințeniei, cum e cazul mâncărurilor de post. Pe *plan juridic*, *instinctul de proprietate*, când se referă la bunurile materiale ce aparțin persoanei umane în mod exclusiv, se pronunță verdictul că proprietatea particulară este sacră, în sensul că este scoasă, ca orice lucru considerat sacru, din uzanța comună. Sub aspect *etic-spiritual*, instinctele pot fi abordate cu luciditate atunci când sunt judecate din afara lor. Când cineva se implică voluntar și interesat în exercitarea lor, plăcerea care le menține poate deveni scop în sine, pe măsură să dezvolte insațiabilitatea ce duce la patimi înrobitoare.

Faptul că iraționalitatea instinctului poate fi stăpânită de raționalitatea firii, înseamnă că el poate fi *orientat prin educație*, conform unor principii și valori culturale promovate de conștiința fiecăruia, în funcție de exigențele sociale sau ale vieții comunitare, dar mai ales ale *credinței mărturisite și trăite de fiecare persoană ca viață de har*. În acest sens vom evidenția *simțământul pudiciției, al rușinii*, în măsură să determine *simțul moral*, sau *bunul simț*, specific sufletului omenesc, cu precizarea că atunci *când fața omului nu roșește*, înseamnă că a decăzut din umanitate, *complăcându-se unilateral în viața instinctiv-animalică*.

Referindu-ne concret la posibilitatea *educației instinctelor* și implicit *a afectelor* și *simțurilor* de către instanța conștiinței orientată axiologic prin viața de har, vom spune, spre exemplificare, că instinctul sexual se va desfășura cu decență și tandrețe în taina intimității; cel de nutriție se va împlini cu măsură și bunăcuviință; iar cel de proprietate, conjugând pe „a fi” cu „a avea”, în contextul că „mai bine este a da decât a lua” (*Fapte* 20, 35), poate transforma zgârcenia și avariția în generozitate și filantropie. La fel instinctul de conservare (atac-apărare), determinat de harul iubirii lui Hristos, va înlocui răzbunarea și ranchiuna cu iertarea și pacea aducătoare de bucurie comunitară. La fel, îmblânzit de cuvintele Domnului, instinctul de dominație „va renunța” la duritatea despotismului în favorul slujirii semenului, știut fiind că „cel ce va voi să fie mai mare, să fie slujitorul celorlalți” (*Matei* 20, 26-28).

De aici vedem că, având conștiința de sine ca discernământ, dotat cu rațiune și voință liberă, omul poate aborda instinctul nu numai ca pe o necesitate oarbă, ci și din perspectiva *autodeterminării*. De pildă, o pasăre ținută în colivie nu este liberă să zboare spre a-și împlini menirea… Dacă însă simte nevoia de hrană, ea nu poate face nici o opoziție, fiindcă pentru ea instinctul este o necesitate inconștientă și imperativ vitală. Ea nu se poate autodetermina. Omul însă are puterea de a spune „NU" instinctului de nutriție, atunci când anumite motivații îl determină să renunțe la hrană, sau poate alege între anumite alimente după chibzuință și decizie proprie. În astfel de situație vom spune că pasărea, având doar o *libertate externă*, nu-și poate domina instinctul care acționează ca necesitate bio-somatică. Omul având însă, deopotrivă, *libertate externă și internă*, se poate opune necesităților instinctive, le poate domina rațional, le poate amâna și/sau selecta, încât *omul poate aborda instinctul în mod conștient, liber și responsabil, potrivit unui ideal moral-spiritual*.

Dar tocmai în această abordare intervine de cele mai multe ori *coliziunea dintre instinct și conștiința orientată spre valorile ce depășesc materialitatea strictă a instinctelor*, încât instinctele înseLe pot fi orientate și angajate în plan spiritual, cum este cazul luptei pentru adevăr și dreptate în care instinctul de apărare-atac poate acționa cu mai multă agresivitate decât lupta pentru pâine sau pentru dominația puterii.

Pe de altă parte, *lupta pentru existență* este de multe ori atât de înverșunată și nedreaptă, încât crează, de asemenea, *conflicte între idealul moral și utilul material*, în detrimentul libertății și al datoriei morale. În cazul în care utilul, interesul sau teama devin dominante, libertatea și conștiința datoriei cedează, și asistăm la ceea ce este cunoscut a fi „*călcarea conștiinței*". Dacă însă idealul este apărat cu curaj și jertfelnicie, *conștiința va forma caractere puternice*.

În același timp se cuvine să avem în atenție *rolul credinței în conjugarea instinctelor cu conștiința* raportată la însuși destinul uman, în sensul că, *în nesiguranța și contradicția vieții pământene, foamea, sexul și propria devenire constituie imboldul tuturor acțiunilor omului de pretutindeni și de totdeauna*. Pe unii îi înalță, pe alții îi prăbușesc. Depinde cum fiecare își poate crea șansa și cum o știe folosi, și *în ce măsură credința luminată de harul lui Dumnezeu îl orientează în viață*.

Această contradicție dramatică și în același timp tragică dintre idealul libertății spiritului și puterea vitală a instinctului înțepenită în firea

omului, ne este sugerată sub forma unui realism dur în dialogul pe această temă dintre marele inchizitor, din romanul *Frații Karamazov* de F.M. Dostoievski, și Mântuitorul revenit pe pământ… Făcând trimitere la scena ispitirii Domnului din pustiu, marele inchizitor îi reproșează: „… Oamenii poartă în ei mai adânc ca oricând înrădăcinată convingerea că sunt liberi, cu desăvârșire liberi, deși chiar ei ne-au oferit libertatea lor, depunând-o smeriți la picioarele noastre… Vrei să te duci în lume așa, cu mâinile goale, făgăduind semenilor o libertate pe care ei, în ignoranța și becisnicia lor înnăscută, nu pot să o înțeleagă, de care chiar se feresc, îngroziți, fiindcă nu există nimic mai insuportabil și nici n-a existat vreodată pentru om și pentru societate decât libertatea!… Poruncește ca pietrele acestea să se prefacă în pâini, și omenirea întreagă, plină de recunoștință, va alerga pe urmele tale ca o turmă ascultătoare, deși tot timpul va fi cu frica în sân ca nu cumva, la un moment dat, să-ți retragi brațul întins și, odată cu asta, să se isprăvească și pâinea dăruită de tine. Tu însă n-ai vrut să-l lipsești pe om de libertate și nu te-ai îndurat să primești, judecând că nu mai poate fi vorba de libertate, de vreme ce supunerea a fost cumpărată cu pâine… Drept aceea ai răspuns că omul nu trăiește numai cu pâine; știi tu, însă, că în numele acestei hrane pământești duhul pământului se va ridica împotrivă-ți și, dând piept cu tine, te va birui și toată lumea îl va urma… Știi tu, oare, că peste veacuri, lumea va da glas prin gura înțelepților și a învățaților săi că nu există pe lume crimă și, prin urmare, nu există nici păcat, ci numai flămânzi? „Dă-le mai întâi de mâncare, și abia după aceea le poți cere să respecte virtutea!” va sta scris pe steagul celor ce se vor scula împotriva ta, culcând la pământ templul ridicat de tine. Toată înțelepciunea lumii nu va putea să le dea pâine atâta timp cât vor rămâne liberi; dar până la urmă ne vor aduce plocon libertatea și, depunând-o la picioarele noastre, ne vor spune: „Înrobiți-ne, dar astâmpărați-ne foamea!”. Abia atunci vor înțelege că libertatea și faptul de a avea pâine ca să ajungă pentru toată lumea, sunt două lucruri incompatibile, fiindcă în vecii vecilor oamenii nu vor fi în stare să împartă pâinea între ei. Și în același timp se vor convinge că niciodată nu vor putea fi liberi, fiindcă sunt slabi de înger, dedați la rele, becisnici și îndărătnici. Tu le-ai făgăduit pâinea cerească, dar, crezi într-adevăr că poate avea același preț în ochii stirpei omenești, nevolnice, desfrânate și pururea nerecunoscătoare ca pâinea reală, pământească? *Dacă, în numele pâinii cerești, se vor găsi câteva mii sau zeci de mii de suflete care să te urmeze, cum rămâne cu milioanele și zecile de mii de milioane de făpturi*

omenești incapabile să renunțe la hrana pământească pentru cea făgăduită în ceruri?… Învrednicindu-te să primești miracolul „pâinii”, ai fi reușit să împlinești acea năzuință eternă a omului – și nu numai a fiecărui individ în parte, ci a întregii umanități – pururea dornic să știe în fața cui trebuie să-și îndoaie genunchii! Fiindcă nu există pentru omul liber o grijă mai statornică și mai chinuitoare decât aceea de-a afla mai degrabă în fața cui se cuvine să se plece până la pământ… Sufletul omenesc nu cunoaște altă grijă decât aceea de a găsi cui să-i încredințeze mai degrabă harul libertății cu care această nefericită făptură se naște pe lume… Dă-i pâine și omul ți se va supune fără greș, e cea mai mare chezășie… Omul preferă liniștea și chiar moartea libertății de a alege singur între bine și rău! Fiindcă nu există ceva mai ademenitor pentru el decât libertatea conștiinței, dar în același timp nu există ceva mai cumplit… Deplina independență, gândirea liberă și știința îi vor afunda într-o junglă atât de încâlcită și le vor pune în față asemenea miracole și taine atât de bine ferecate, încât unii din ei – cei răzvrătiți și aprigi – își vor face singuri seama, alții – și ei răzvrătiți, dar nevolnici – se vor nimici unii pe alții, iar restul – cei becisnici și nefericiți – se vor târî la picioarele noastre, mărturisind în gura mare: «Da, ați avut dreptate, voi singuri stăpâniți taina, de aceea ne-am întors la voi, izbăviți-ne de noi înșine!». Primind pâinea din mâna noastră, își vor da seama, firește, că nu facem decât să luăm pâinea lor, pe care au dobândit-o ei înșiși prin munca brațelor, și s-o împărțim între ei…”.

În altă ordine de idei, dat fiind faptul că *natura bio-somatică are o funcționalitate unitară și integrală*, instinctele, simțurile și afectele se află într-o *cauzalitate și funcționalitate reciprocă*, ce poate constitui o *unitate armonioasă sau dezarmonioasă a naturii umane*. Depinde cum funcționează și cum le dirijează *rațiunea și libertatea voinței*. Așa, bunăoară, instinctul sexual aflat sub diverse influențe erotice, pierzând controlul conștiinței, poate deveni tulburător și de-a dreptul devastator în relațiile interumane, în viața socială, în viața de familie, precum și în viața personală…

Instinctele ca impulsuri vitale de prim ordin, funcționând ca necesități invincibile, ușor devin obsesii ce imperios se cer împlinite, încât se chiar spune în înțelepciunea populară că „*la flămând tot pâinea-i în gând*!”. Sau, prin forța lor decisivă, pot depăși afectele și simțurile, încât s-a constatat că „*foamea este cel mai bun bucătar*”… De aici prioritatea acordată instinctului, când se spune: „*primum vivere, deinde philosophari*”. La fel de impulsiv și dominant este și instinctul de reproducere, impulsionat de libidou, numit de S. Freud, prin similitudine cu apetitul instinctului de

nutriție, „*foame sexuală*”. La acestea se poate asocia vitalitatea dominantă a instinctului de conservare, cu cele două forme ale sale, de apărare și de atac, precum și instinctul de proprietate care conjugă pe „a fi” cu „a avea”… Ca necesități vitale imediate, acestea se impun cu prioritate și cu impetuozitate necondiționată, sau ca reflexe condiționate aflate sub influența factorilor de mediu.

Pe de altă parte, *afectele* (plăcere, neplăcere, durere) ca mijloace de susținere a instinctelor și a vieții, iar *simțurile*, ca moduri de cunoaștere și de atitudine față de realitatea înconjurătoare, *se intercondiționează cu instinctele, acționând unitar*. Bunăoară, masa servită cu ornamente, cu muzică, cu stimulente olfactive amplifică plăcerea gustului, care la rândul său amplifică apetitul și implicit instinctul de nutriție… Dar și *interdependența dintre simțuri și afecte* stimulează funcția nutritivă a instinctului, precum fructul din paradis, care era „frumos la vedere și bun la gustare”…

Această determinare reciprocă dintre instincte, afecte și simțuri poate avea și o *orientare etică și socială* atunci când sunt activate ca procese de conștiință. De pildă, *afectul tristeții poate inactiva simțurile*, inhibând funcția *nutritivă*, cum e *în cazul situațiilor de doliu*… Pe de altă parte, izbânda, situațiile fericite, sau evenimentele festive activează optimismul vieții și, odată cu aceasta, „plăcerea gustului” stimulează *instinctul de nutriție*, cu largă deschidere spre comunicarea interpersonală și socială. În acest sens, s-a arătat că „masa nu mai este un proces biologic de alimentare, ci și un ritual social de strângere a rândurilor în familie, precum și un prilej de noi relații sociale”[11]. Și mai departe, așa-numitele „aranjamente din culise” nu sunt numai de ordin psiho-social și cultural, ci de multe ori și culinar. De aici importanța care se atribuie mesei nu numai în diplomație, ci și în strategia diverselor afaceri… În acest sens se spune că argumentul, înainte de a ajunge la creier, trece prin stomac”[12].

Dar *la temelia interacțiunii dintre simțuri și afecte stă vitalitatea instinctelor*, care fiind necesități oarbe, prin impetuozitatea lor, pierdută de sub controlul conștiinței, liberalizează *iraționalitatea afectelor*, pe măsură să declanșeze *revolta simțurilor*, ca dereglare a autenticului uman prin declinul firii în animalitatea brută ajunsă la discreția inconștientului.

Astfel, *dorința (pofta)* corelată cu *plăcerea*, ca mișcări iraționale ale sufletului, aduc *patima* ce înrobește viața atunci când *prin insațiabilitatea lor pierd măsura fiziologică a instinctelor ca necesități vitale,* încât *Nicolae*

[11] Nicolae Mărgineanu, *Condiția umană*, Editura Științifică, București, 1973, p. 74.
[12] *Ibidem*, p. 153.

Paulescu definește *patima* ca fiind *o dereglare a instinctelor omenești, determinată de plăcerea care din mijloc devine scop în sine*. Iată cuvintele marelui savant creștin: „Singur omul are facultatea de a transforma instinctele în acte voluntare; cu alte cuvinte, singur omul are posibilitatea de a cunoaște trebuințele instinctive și de a delibera asupra mijloacelor și momentelor oportune satisfacerii lor… De aici rezultă că, în timp ce animalul încătușat de instincte nu se abate niciodată de la legile naturii, omul, aproape liber, a ajuns să calce în picioare aceste admirabile legi, stabilite de Dumnezeu în vederea fericirii lui. Într-adevăr, nu orice om este în stare să cunoască și să înțeleagă scopurile instinctelor; în aceste condiții, prerogativa de a-și alege mijloacele devine, în mâinile omului ignorant sau neînțelept, o armă periculoasă, cu care se poate chiar sinucide. Din admirabila desfășurare a actelor instinctive un asemenea om nu remarcă și nu reține decât *senzațiile plăcute* care însoțesc îndeplinirea actelor respective. Și în loc de a se *înălța până la scopul instinctului*, el nu mai urmărește decât *plăcerea devenită unica țintă a activității sale*. Ori *patima nu e altceva decât căutarea exclusivă a plăcerii ce rezultă din satisfacerea unei trebuințe instinctive deviate* (adică al cărui scop natural este ignorat, neînțeles sau chiar – nu de puține ori – dinadins relativizat)”[13].

Chiar și numai din aceste succinte considerații asupra *instinctelor ca temeiuri ale naturii bio-somatice a omului*, putem stabili câteva din caracteristicile lor esențiale:

1. Sunt înscrise ca temei (bază) în *natura materială* (biologică, animalică) a omului;

2. Sunt acte fiziologice inconștiente ce funcționează *automat* și *spontan*, *supunând natura umană legilor imuabile ale necesității*.

3. La animal instinctul este înscris în ordinea fiziologică a naturii sale, fiind impulsionat și susținut de *simțuri* și *afecte*; la om, instinctele pot fi dinamizate de reciprocitatea și interdependența cu *simțurile* și *afectele,* putând fi dereglate de acestea, dar pot fi și ordonate de *partea rațională și spirituală* a sufletului.

În continuare ne vom referi la faptul că, încă din antichitate, s-a constatat cu privire la instincte că acestea, fiind impulsionate de patimile oarbe, devin de-o ferocitate bestială, *coborând natura omului în animalitate*. Pentru stăvilirea lor și pentru însănătoșirea firii, Platon pune în acțiune puterea pnevmatică a *omului interior*, adică *ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος* (*Republica*

[13] *Instincte, patimi și conflicte*, Fundația Anastasia, București, 1995, p. 100.

IX, 589 a). Această abordare, aflată și în literatura rabinică, a fost preluată de Sfântul Apostol Pavel spre a-i conferi însă valențe calitativ superioare, evidențiind biruința omului interior *„ca bucurie deplină de legea lui Dumnezeu" prin lucrarea mântuitoare a harului lui Hristos* (*Romani* 7, 21-25).

În acest context, Apostolul identifică omul interior cu *făptura cea nouă – καινὴ κτίσις*, în sensul că „dacă este cineva în Hristos, este făptură nouă; cele vechi au trecut, iată toate s-au făcut noi" (*II Corinteni* 5, 17; *Galateni* 6, 15). În această situație, făptura cea nouă definește omul nou = *καινὸς ἄνθρωπος* (*Efeseni* 2, 15; 4, 24) deosebit de omul vechi = *παλαιὸς ἄνθρωπος*, dimpreună cu faptele lui" (*Coloseni* 3, 9). Astfel, dacă omul vechi săvârșește faptele impulsionate de natura ce poartă în sine rănile păcatului, omul nou „zidit după Dumnezeu întru dreptate și întru sfințenia adevărului" (*Efeseni* 4, 23) se înnoiește permanent prin lucrarea harului divin, „cu duhul minții" (*Efeseni* 4, 23), „spre a ajunge la cunoaștere *după chipul celui ce l-a făcut*" (*Coloseni* 3, 10).

De aici înțelegem că harul îndeplinește o *lucrare de regenerare a firii, asemenea altoiului care schimbă chipul și roadele pomului sălbatic*.

În același timp, Sfântul Apostol Pavel identifică *omul interior* cu *inima – καρδία* –, care reprezintă locul central și cel mai adânc al sufletului. Fiind interiorul și întregul omului, *kardia* este punctul cardinal al vieții lăuntrice, originea și sediul tuturor puterilor și funcțiilor sufletești. Aici se dă lupta hotărâtoare dintre lucrarea harului divin spre sacralitatea naturii umane și gândurile rele ce ies din inimă ca dintr-un „abis de nepătruns", spre a destrăma viața duhovnicească și a prăbuși natura în robia patimilor.

În gândirea și trăirea filocalică, *înnoirea spirituală* va deveni criteriul și chezășia *autenticității chipului lui Dumnezeu în om*. „*În omul lăuntric stă scaunul virtuților*, toată înțelegerea și știința, în el se lucrează înnoirea chipului lui" – spune Origen[14].

Această înnoire interioară, având un caracter spiritual, este specifică *omului duhovnicesc = ὁ ἄνθρωπος πνευματικός*, care având judecata Duhului se împărtășește de „*mintea lui Hristos*" = *νοὸς τοῦ Χριστοῦ* (*I Corinteni* 2, 16), fiind capabil să judece toate lucrurile duhovnicește, cum însuși Hristos le-ar judeca, spre a străluci lumina împărăției lui Dumnezeu, care este „pace, dreptate și bucurie în Duhul Sfânt" (*Romani* 10, 17), în întunerecul și vuietul amețitor al lumii.

---

[14] *Omilia la Numeri*, 24, 2 – după T. Spidlik, *Spiritualitatea*…, p. 122.

Spre deosebire de acesta este *omul firesc = ὁ ἄνθρωπος ψυχικός*, care se definește, conform concepției platonice, prin natura sa *irascibilă*: *τὸ θυμικόν* și prin cea *pofticioasă*: *τὸ ἐπιθυμετικόν*. Acestea sunt iraționale și pot funcționa independent de natura *rațională*: *τὸ λογιστικόν* sau de cea *pnevmatică*: *νοῦς*. Fiind însă în afara funcției raționale, acestea pot constitui o *continuă ispitire spre păcat*, motiv pentru care în limbajul părinților filocalici sunt considerate a fi „*partea pătimașă a sufletului*". În același timp, omul firesc nu poate „*primi cele ale Duhului lui Dumnezeu, căci sunt pentru el nebunie, și nu le poate înțelege pentru că ele se judecă duhovnicește*" (*I Corinteni* 2, 14-16). Iar această *judecată duhovnicească* îi este proprie doar omului duhovnicesc, fiindcă omul firesc, neputând pătrunde în simțirea lucrării tainice a Duhului ca viață de har, nu-i va putea înțelege nici sensul. Unul ca acesta va rămâne străin, bunăoară, în fața uneia din mărturisirile specific duhovnicești, precum adeverirea Sfântului Apostol Pavel, când spune: „… ne lăudăm cu nădejdea măririi lui Dumnezeu; și nu numai atât, ci ne lăudăm în necazuri, știind că necazul aduce răbdare, iar răbdarea aduce încercare, iar încercarea nu dezamăgește pentru că dragostea lui Dumnezeu s-a revărsat în inimile noastre prin Duhul Sfânt cel dat nouă" (*Romani* 5, 2-5). La fel declară Apostolul și în alte împrejurări: „… deci cu mare plăcere mă voi lăuda mai mult în slăbiciunile mele, pentru ca să sălășluiască în mine puterea lui Hristos. Pentru aceea, mă bucur în slăbiciuni, în defăimări, în nevoi, în prigoniri, în strâmtorări pentru Hristos; căci, când sunt slab, atunci sunt tare" (*II Corinteni* 12, 9-10). Sau: „m-am umplut de mângâiere, sunt covârșit de bucurie pentru tot necazul nostru" (*II Corinteni* 7, 4). Desigur, omul firesc nu poate înțelege acest paradox, fiindcă nu este luminat de harul credinței care sesizează și conduce la dragostea lui Hristos creind disponibilitatea libertății de a jertfi totul pentru desăvârșirea ei în viața ta, lăsându-te, adică, „păgubit de toate și pe toate să le socotești gunoaie pentru a-l câștiga pe Hristos… Și ca să-L cunoști pe El și puterea învierii Lui, să devii părtaș la patimile Lui, asemănându-te cu moartea Lui" (*Filipeni* 3, 8-12), pe baza convingerii de neclintit că „ni s-a dat pentru Hristos nu numai să credem în El, ci și să pătimim pentru El" (*Filipeni* 1, 21). În același context vom mai putea adăuga, spre exemplificare, și faptul că o judecată firească, neputând înțelege valoarea duhovnicească a iubirii vrăjmașului, se pronunță adversativ, în sensul că aceasta ar scoate morala din istorie (Fr. Nietzsche). Numai că harul iubirii lucrătoare în viața duhovnicească o face biruitoare asupra tensiunilor și învrăjbirilor de tot

felul existente în lume, aducând odată cu pacea lui Hristos raza de lumină a binecuvântării, a răbdării și a mângâierii divine, conform mărturiei apostolice: „… ocărâți fiind, binecuvântăm; prigoniți fiind, răbdăm; huliți fiind, mângâiem…” (*I Corinteni* 4, 12-13). Și astfel de exemple, în variate forme de trăire duhovnicească, pot continua…

Natura umană cea mai decăzută aparține însă *omului trupesc*, numit și „*carnal*” = *ὁ ἄνθρωπος σαρκικὸς*. Unul ca acesta, fiind căzut din starea de har, își trăiește viața cu prioritate „după trup” (*κατὰ σάρκα*), dominată de iraționalitatea instinctelor, afectelor și poftelor nesăbuite ale simțurilor (*Romani* 8, 4-18). Chiar și *mintea*, *νοὸς*-ul, *care prin natura sa este nepătimitoare*, devine *νοὸς τῆς σαρκὸς* („mintea cărnii” – *Coloseni* 2, 18), încât întreaga fire și viață va fi pervertită de iraționalitatea patimilor. În fond, această „minte a cărnii” înseamnă tocmai *pervertirea conștiinței*, care în loc să îndeplinească funcția ei specific axiologică, pe măsură să frâneze pornirile venite din inconștientul tenebros al naturii umane, le motivează, găsindu-le argumente de susținere și, în același timp, situații de afirmare efectivă prin acțiuni dăunătoare naturii.

Din această prezentare comparativă putem aprecia că spre deosebire de *omul trupesc* (carnal), dominat de influența simțurilor și înrobit de impetuozitatea instinctelor și afectelor, este mereu ispitit și determinat să săvârșească ceea ce Apostolul numește „*faptele trupului*”, adică: desfrânarea, necurăția, necumpătarea, vrăjitoria, dușmăniile, ereziile… (*Galateni* 5, 19-20). În schimb, *omul firesc* (natural) își poate domina, controla și orienta, prin legea morală naturală înscrisă în firea sa (*Romani* 2, 14), adică prin rațiune și voință, simțurile, instinctele și afectele, dovedindu-se stăpân pe sine, responsabil în viața socială, educat, de caracter, chiar religios, dar nu neapărat și duhovnicesc, pătruns de lucrarea sfințitoare a harului. Poate fi angajat în acțiuni sociale favorabile religiei și credinței, dar, nefiind și duhovnicesc, se orientează cu precădere după duhul lumii și după conjuncturile comunitare în care activează, sau după interese personale, încât și comportamentul lui moral va fi oscilant, mai ales că noțiunea de păcat nu are o semnificație prea adâncă în conștiința lui, ci mai mult una de imagine…

Spre deosebire de omul trupesc și de cel firesc, *omul duhovnicesc* se conduce după rațiunea luminată de harul Duhului, pătrunsă de „*duhul vieții în Hristos, care o eliberează de legea păcatului și a morții*” (*Romani* 8, 2). Și astfel, *înnoindu-se cu duhul minții* = *ἀνανεοῦσθαι δὲ τῷ πνεύματι*

τοῦ νοὸς (*Efeseni* 4, 23), se va detașa, după cum îndeamnă Apostolul, de duhul păcatului din lume: „Nu vă conformați cu acest veac, ci *schimbați-vă prin înnoirea minții voastre = μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοὸς*, ca să cunoașteți care este voia lui Dumnezeu cea bună și bine plăcută și desăvârșită" (*Romani* 12, 2). Și astfel, mintea coborâtă în „inima în care locuiește prin credință Hristos" (*Efeseni* 3, 17) *va rodi fapta Duhului*, care este „dragoste, bucurie, pace, îndelungă răbdare, bunătate, facere de bine, blândețe, cumpătare" (*Galateni* 5, 22), spre a-i da naturii umane *autenticitatea primordială* prin sfințenia vieții omului, ce se transmite lumii spre izbăvirea ei din păcat.

Înțelegem mai bine sensul de profunzime care îl caracterizează pe *omul duhovnicesc*, dacă, prin comparație, îl deosebim nu numai de omul trupesc și de cel firesc, ci și de banalul *om religios*, de suprafață, numit și „bisericán", înclinat cu prioritate spre un *tradiționalism ritualistic* în împlinirea evlaviei, invocând în acest sens cuvintele Sfântului Serafim din Sarov: „Ei (preoții) v-au spus: Mergeți la biserică, rugați-vă lui Dumnezeu, păziți poruncile lui Dumnezeu, faceți binele. Iată pentru tine scopul vieții creștine! *Ei însă nu v-au vorbit așa cum se cuvine*. Rugăciunea, postul, privegherile și toate celelalte fapte ale creștinului, oricât de bune ar fi în ele însele, nu sunt ca fapte, scopul vieții creștine, deși sunt mijloace neapărat necesare pentru a-l atinge. *Adevăratul scop al vieții noastre creștine stă în dobândirea Duhului lui Dumnezeu… a harului Duhului Sfânt*"[15].

În altă ordine de idei, dacă psihologia modernă definește *greșala ca distorsiune cognitivă*, ne dăm seama cât de bine au intuit părinții filocalici taina sufletului omenesc când au spus că *gândul care se lasă sedus de aparențe înșelătoare odrăslește păcatul*, sau cât de înălțător poate fi gândul hotărât să primească lucrarea harului spre realizarea virtuții. De aceea, Sfântul Vasile cel Mare insistă asupra *atenției ce trebuie acordată gândului* pentru a nu fi întinat de iraționalitatea poftelor oarbe ale firii aflate sub zodia păcatului: „Noi, oamenii, păcătuim ușor cu gândul – spune marele capadocian. De aceea, Cel ce a zidit una câte una inimile noastre, știind că cele mai multe păcate le săvârșim din imboldul intențiilor noastre, a poruncit ca în primul rând *rațiunea conducătoare (ἡγεμονικόν) să fie curată*. Și pentru că *păcătuim ușor cu mintea, Dumnezeu ne cere să avem de ea mai multă grijă*… Fiecare animal are prin fire, de la Dumnezeu, Creatorul lumii, instinctul conservării ființei sale. Dacă cercetezi temeinic totul, vei vedea că

[15] T. Spidlik, *Spiritualitatea*…, p. 63.

cele mai multe animale se feresc de tot ceea ce le vatămă și, iarăși, printr-o pornire naturală, se îndreaptă să mănânce numai ce le este folositor. Nouă, însă, Dumnezeu, Învățătorul nostru, ne-a dat această poruncă: să *facem cu ajutorul rațiunii ceea ce animalele fac din instinct (ἄλογον)*"; ne-a poruncit ca pe cele săvârșite de animale instinctiv, pe acelea noi să le facem cu *luare aminte și cu o continuă supraveghere a gândurilor*, ca să putem păzi cu strășnicie darurile date nouă de Dumnezeu: să fugim de păcat, după cum animalele fug de mâncarea otrăvitoare, să urmărim dreptatea, după cum ele caută iarba cea hrănitoare. „Ia aminte la tine însuți, ca să poți deosebi ce-i vătămător de ce-i mântuitor"[16].

Desigur, impulsionate de diferite zone ale firii, conștiente sau inconștiente, raționale sau iraționale, gândurile sunt multiple și variate; unele bune, altele rele… Ca psihologi atenți și plini de râvnă duhovnicească, părinții filocalici, prin imagini sugestive și plastice, compară gândirea discursivă (*διάνοια*) cu moara care neîncetat macină; ce se pune însă spre a fi măcinat, depinde de decizia fiecăruia… iar gândul (*ἔννοια*) bun sau rău este comparat cu stolul de păsări care zboară nedefinit… Atenția trebuie concentrată cu prioritate asupra gândurilor rele, spre a nu li se admite să-și facă cuiburi, pentru ca, înmulțindu-se, să devină dominante în sfera conștiinței, ci primul gând venit în minte (*voός*) trebuie oferit lui Hristos, ca prin neîncetata rugăciune, curat fiind, să coboare prin mintea curată în *inimă = καρδία*, spre a dobândi *virtutea privegherii*, care conform cuvintelor Scripturii reprezintă *ochiul veghetor al sufletului*: „Eu dorm, dar inima mea veghează" (*Cântarea Cântărilor* 5, 2).

Concluzionând vom spune că înnoirea firii prin har îi oferă naturii umane autenticitatea primordială în urma unei *războiri interioare* dată, pe de o parte, de dezarmonia și contradicția firii în ea însăși, datorită păcatulului intrat în ea ca o „*altă lege*" – *ἕτερος νόμος*, înscrisă în mădulare ca „*lege a păcatului*" – *νόμος τῆς ἁμαρτίας*, iar pe de altă parte, „*legea minții*" – *νόμος τοῦ voός*, lăsată de Dumnezeu în natura spirituală a omului, îndreptată spre El, ca o *lege morală naturală* (*Romani* 7, 23). De aceea, *la natura autentică se ajunge prin „dezbrăcarea de omul cel vechi"* (*Coloseni* 3, 9) și neîntrerupta „*înnoire cu duhul minții*, spre *îmbrăcarea în omul cel nou*, cel zidit după Dumnezeu întru dreptate și întru sfințenia adevărului" (*Efeseni* 4, 23-24), pe măsură să confere naturii umane autenticitatea deplină, *într-o desfășurare epectatică*, ca neîntreruptă devenire în iubirea nehotarnică a

[16] *Omilia a III-a*, I-II, la cuvintele: „Ia aminte la tine însuți", *PSB* 1/2009, p. 71-72.

lui Dumnezeu (*Filipeni* 3, 12-14), ca mod de depășire a limitelor naturii umane, în procesul de îndumnezeire a firii prin harul divin.

3. Simțurile trupești și simțurile duhovnicești

Arătam că omul se raportează totdeauna față de realitate într-o relație de cunoaștere. Aceasta poate fi de mai multe feluri: empirică, rațională, prin experiență, intuitivă etc. Cea mai elementară formă de cunoaștere, proprie atât omului cât și animalului, este cea empirică, sau senzorială, adică prin simțuri.

Sub aspect psiho-fiziologic, omul poate conștientiza realitatea, interpretând-o într-o *manieră unitară*, sub forma *percepțiilor,* sau într-o *formă analitică*, prin *senzații*. Dacă percepția reprezintă *sinteza,* senzația reprezintă *analiza*. De aceea, la senzație se ajunge prin cele cinci simțuri, care analizează realitatea, motiv pentru care se numesc *analizatori*. Iar la senzații se ajunge printr-un proces fiziologic, desfășurat în trei faze:

1. *Receptorul de stimul* transformă energia mecanică și chimică în energie nervoasă.
2. *Segmentul (calea) de conducere, de transmitere* a energiei nervoase în segmentul central (encefal sau măduva spinării).
3. *Segmentul central* transformă energia nervoasă în senzații (vizuale, termice, acustice).

În felul acesta putem spune că *realitatea este cu atât mai bine intuită și cunoscută, cu cât cade în percepția mai multor simțuri*.

Referindu-ne la simțuri ca analizatori ai realității din lume proiectată în conștiința noastră, se cuvine să arătăm că din cei șapte tipuri de receptori, cel optic culege 90% din informațiile mediului ambiant. De aici și constatarea celor vechi că „animus in oculis habitat”… În acest context, ne putem ușor explica motivul pentru care, referindu-se la ispita lumii, Sfântul Apostol Ioan evidențiază faptul că „*pofta ochilor*” (*ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν = concupiscentia oculorum*) corelată cu „*pofta trupului*” (*ἐπιθυμία τῆς σαρκός*) și cu „*trufia vieții*” (*I Ioan* 2, 16) reprezintă cea mai largă și cea mai prielnică poartă de intrare a ispitei, care antrenează firea spre păcat, mai ales prin senzație, percepție și *imaginație*, știut fiind că inconștientul (subconștientul) în care se fixează imaginea este *memorie afectivă* ce ușor poate fi actualizată și transformată în patimă prin imboldul instinctelor și impulsul dorinței și plăcerii.

Interpretând duhovnicește *raportul dintre simțuri și realitatea* ce ne apare în conștiință, constatăm că, pe de o parte, prin simțuri putem admira creația lui Dumnezeu, regăsindu-ne în raționalitatea slavei Sale, dar, pe de altă parte, putem cădea pradă păcatului din lume. Și aceasta, datorită faptului că *dorința* = *ἐπιθυμία* (*concupiscentia*), mai precis „*patima poftei*" = *πάθος ἐπιθυμίας* (*I Tesaloniceni* 4, 5), reprezintă *păcatul intrat în natura omului ca o continuă ispitire*, așa cum mărturisește Scriptura: „Dumnezeu pe nimeni nu ispitește, ci *fiecare se ispitește fiind tras și amăgit de pofta sa*" (*Iacob* 1, 13-14), încât „prietenia cu lumea" păcatului ne face „vrăjmași lui Dumnezeu" (*Iacob* 4, 4; *I Ioan* 5, 19).

Ca deosebit de abili psihologi duhovnicești, părinții filocalici au arătat că *imaginea* desfășurată într-un complex de factori sufletești și trupești, de multe ori poate fi victima simțurilor, dar se poate afirma și creator. După cum remarcă un cunoscător în materie, transformând senzațiile în imagini, „îi permite omului să aibe, sub forma unei imagini, o reprezentare a ceea ce percepe. Îi permite, de asemenea, în legătură cu memoria, să-și reprezinte amintirile rămase în urma celor percepute. Imaginația este, pe de o parte, această facultate a omului de a transforma percepțiile în imagini corespunzătoare și de a reproduce, atunci când memoria le-a păstrat și, pe de altă parte, ea este și capacitatea de a produce, prin combinarea mai multor imagini astfel obținute, luate în întregime sau numai în parte, imagini cu totul noi"[17].

Pe de altă parte, simțurile au mult *subiectivism* în raportarea la realitate, motiv pentru care li se acordă într-un fel prioritate când se spune: „*De gustibus non disputandum est*"... În același timp, subiectivismul simțurilor este *amăgitor*, *ispititor*, fiindcă poartă în sine *emoția și memoria plăcerii*. Iar plăcerea, prin *iraționalitatea* ei, atunci când pierde măsura cuvenită, se amplifică în *insațiabilitatea* ce degradează natura umană în patimi.

Aparținând cunoașterii empirice, senzoriale, *simțurile prin natura lor sunt înșelătoare, ca însăși lumea senzațiilor*. „Urechea te minte și ochiul te-nșală", va confirma poetul nostru național, Mihai Eminescu. Fiindcă produc nesiguranța ce duce la eșec prin înglodarea naturii umane exclusiv în humusul existențial al vieții de aici și de acum, *simțurile trebuiesc controlate, disciplinate și orientate spre viața spirituală*, potrivit unui ideal menit să dea sens și autenticitate naturii și vieții omenești.

---

[17] Jean-Claude Larchet, *Terapeutica bolilor spirituale*, trad. Marinela Bojin, Editura Sophia, București, 2001, p. 92.

Spre deosebire de animal, la om, simțurile trupești nu au doar o referință biologică, ci pot fi abordate și dintr-o perspectivă sufletească, culturală, spirituală, dar mai ales estetică, menită să pună în valoare emoția artistică. Orientate spiritual, simțurile firești, precum văzul, auzul și chiar mirosul pot oferi valențe de înaltă elevație duhovnicească, animând sentimentul religios al comuniunii cu Dumnezeu. Astfel, prin *văz* putem admira operele ce ne trezesc sentimente de evlavie, iar cinstirea icoanei pe care *o vedem* ne ridică la comuniunea prototipului ei. *Auzul muzicii* adecvate, armonizând sufletul în sine, îl ridică la dimensiunea rugăciunii purificatoare; iar parfumul de tămâie, înmiresmând mediul ambiant, deschide *prin miros* buna dispoziție de înălțare duhovnicească a sufletului.

Chiar și *gustul* trupesc, la care ne-am referit spre a-i determina cu precădere subiectivismul ce poate degenera în insațiabilitatea patimii, poate avea și o intuiție a realităților spirituale, pe linia celor sugerate de psalmist când ne îndeamnă duhovnicește: „Gustați și vedeți că e bun Domnul…” (*Psalmul* 33, 8). Noi putem însă realiza mai întâi trupește această realitate duhovnicească ori de câte ori ne împărtășim cu Trupul și Sângele Mântuitorului, spre a percepe iubirea milostivă și jertfelnică a lui Dumnezeu…

În altă ordine de idei, pornind de la realitatea că în natura umană există potențialități native bune, înțelepții antici au constatat și apreciat că *natura este perfectibilă*, motiv pentru care mereu se străduiau să-i dăltuiască prin educație autenticitatea care să o ducă la perfecțiune; iar prin *competițiile sportive să demonstreze că omul își poate depăși chiar și limitele firești*… Astfel, s-a căutat formarea bunelor deprinderi în urma unei judecăți drepte (corecte), care să conducă la idealul *kalokagatiei*, a înfrumusețării și îmbunătățirii firii omenești, deopotrivă a sufletului și a trupului, promovându-se gimnastica, sportul, filosofia, muzica, arta, cultura, învățământul, știința… Iar în acest sens s-a considerat oportun ca disciplinarea simțurilor firești, biologice, să fie îmbinată armonic cu cultivarea simțurilor intelectuale, artistice, culturale, religioase, înscrise în natura spirituală, pe măsură să armonizeze firea în sine, înzestrând-o cu *frumusețea autentică*.

Pe de altă parte, proclamând *idealul filocaliei*, prin cultivarea cu prioritate a *frumuseților spirituale*, trăitorii creștini și-au concentrat întreaga preocupare duhovnicească în direcția promovării prin *asceză a terapiei patimilor prin virtuți*, înțelegând că așa cum întunerecul dispare la apariția luminii, tot astfel și firea omenească, ce poartă în sine întunerecul

păcatului, poate fi luminată prin strălucirea harului divin, spre a-i reda *sfințenia chipului lui Dumnezeu concretizat în virtute, ca viață în Hristos prin Duhul Sfânt*.

În acest context se cuvine să precizăm că din dorința de a impune supremația spiritului asupra materiei, în scopul realizării unei cât mai desăvârșite vieți înduhovnicite, au apărut de-a lungul vremii, din prea multă scrupulozitate, unele exagerări ascetice îndreptate unilateral asupra naturii trupești. Urmând însă calea împărătească a „*dreptei socoteli*”, asceții creștini autentici, având în atenție capacitatea și particularitățile naturii fiecăruia, ne-au lăsat, prin învățătura și viața lor, modele de armonizare a firii prin practicile ascetice menite să-i aducă adevărata sacralitate. După cum arăta un distins dascăl de spiritualitate creștină, „din punct de vedere al firii omenești, asceza creștină nu are ca scop nimicirea firii, sau chiar și numai a trupului, nici mutilarea firii sau a trupului, ci scopul ei este eliberarea firii (deci și a trupului și a sufletului) de sub chemările păcatului și dezvoltarea a tot ce este pozitiv, frumos, nobil, bun, înalt în firea omenească. După concepția ortodoxă, natura umană, fiind creată de Dumnezeu, este bună. Răul este un accident: el nu aparține firii, ci e ceva străin, ceva contra firii. Binele, dimpotrivă, este conform firii. Asceza, care vrea să înlăture răul și să desăvârșească binele, nu este împotriva firii, ci conformă cu ea, e pentru fire. Ea e mijlocul de desăvârșire a firii. De aceea asceza va dezvolta tot ceea ce e bun, ceea ce este după firea cea bună a omului. Ea nu luptă contra firii, ci contra răului, contra păcatului, eliberând firea de servituțile răului și ajutând la creșterea tuturor semințelor bune din firea noastră. Ea nu luptă contra trupului, ci contra patimilor, căci scris este: «Purtați grijă de trup dar nu spre pofte» (*Romani* 13, 14). În Hristos, omul nu este mutilat, ci este eliberat din robia păcatului și ridicat pe planul unei vieți superioare și plenare”[18]. De fapt, „având în vedere că modelul este Hristos, asceza va tinde să înlăture tot ce e neasemănare cu Hristos și să dezvolte tot ce e asemănare cu Hristos. *Precum sculptorul, care vrea să cioplească în piatră chipul unui om, dă la o parte cu dalta bucățile de prisos și conturează în piatră trăsăturile chipului, tot așa asceza creștină elimină ceea ce e nefolositor și păgubitor și scoate la lumină chipul lui Hristos în făptura credinciosului*. Cum Iisus Hristos este asemenea nouă „afară de păcat” (Evrei 4, 15), rezultă că asceza creștină cuprinde pe de o parte lupta împotriva păcatului, purificarea firii de păcat, pe de altă parte

[18] Mitropolit Dr. Nicolae Mladin, *Asceza creștină*, în vol. *Studii de Teologie Morală*, Sibiu, 1969, p. 343.

efortul pentru dobândirea și creșterea în virtuțile ce strălucesc desăvârșit în persoana lui Iisus Hristos”[19].

De aici vedem că asceza nu este scop în sine, ci *o continuă exersare*, ce se prezintă ca un *mijloc de a dobândi prin harul Duhului Sfânt sfințenia lui Hristos, spre a face vie și roditoare sfințenia lui Dumnezeu în lume*. Fiind un *exercițiu înscris în procesul de înduhovnicire*, asceza creștină se realizează ca lucrare a Duhului, deoarece numai prin viața de har putem dobândi și desăvârși în natura noastră supusă ispitelor și poftelor păcătoase, viața de sfințenie a lui Hristos (*I Corinteni* 12, 32; *Romani* 8, 9-13). Este deosebit de convingătoare în acest sens *mărturia Apostolului, pătrunsă de duhul smereniei ca dăruire plină de încredere* în puterea și lucrarea harului, când spune: „*Pot totul în Hristos care mă întărește*” (*Filipeni* 4, 13), autentificând și actualizând peste veacuri imaginea comuniunii de har dintre „*viță și mlădiță*” (*Ioan* 15, 1-9), sugerată și anticipată de Mântuitorul. Așa cum în mărturisirea pe care o facem despre Hristos este prezent și El, cu atât mai mult se împărtășesc de harul preasfânt al slavei Sale cei ce se învrednicesc să se jertfească cu bucurie pentru El, știut fiind că „*Christus in martyre est*”. Iată „*statornicia și măreția*” unui suflet care a primit harul unei „*glorii atât de mari*”… Cuprinsă de durerile nașterii cu o zi înaintea martiriului, unul din paznicii celor închiși îi spune lui Perpetua: „*Dacă acum tu suferi atât de mult, ce vei face atunci când vei fi aruncată fiarelor*”… și ea a răspuns: „*Acum sufăr durerile firii. Acolo, însă, un altul (Hristos) va fi în mine, care va pătimi pentru mine, fiindcă și eu voi pătimi pentru El*”[20].

Precum în „*martiriul roșu*”, al sângelui, la fel și în „*martiriul alb*”, cel al „răstignirii patimilor și poftelor” de către „cei ce sunt ai lui Hristos” (*Galateni* 5, 24), este prezent și El spre biruință, în strădania, stăruința și lupta noastră, fiindcă fără El „*nu putem face nimic*” (*Ioan* 15, 5) pe plan duhovnicesc. Aceasta înseamnă că *harul lui Hristos „întărește pe cele slabe și vindecă pe cele neputincioase”* ale firii celui care de bună voie se străduiește să devină asemenea Lui. „Prin harul lui Dumnezeu sunt ceea ce sunt, și harul lui care este în mine nu a fost în zadar, ci *m-am ostenit mai mult decât ei toți, dar nu eu, ci harul lui Dumnezeu care este în mine*” (*I Corinteni* 15, 10), spune Apostolul, spre a evidenția că, în ostenelile noastre duhovnicești, harul aduce și statornicește virtutea începând cu *duhul*

[19] *Idem*, p. 342-343.

[20] *Martiriul lui Perpetua și Felicitas*, XV-XVI, în vol. *Actele martirice*, PSB 11/1982, p. 121.

smereniei de bună voie, care eliberând sufletul de mândria egocentrică dezvoltă *lepădarea de sine și urmarea lui Hristos*.

De aceea, *cu cât săpăm mai în adânc temelia smereniei, cu atât ridicăm mai mult, prin harul lui Dumnezeu, edificiul sfințeniei*, conform îndemnului apostolic: „Smeriți-vă, deci, sub mâna cea tare a lui Dumnezeu, ca El să vă înalțe la timpul cuvenit" (*I Petru* 5, 6).

Prin urmare, harul începe procesul de regenerare a naturii umane și tot el o desăvârșește, imprimându-i sfințenia vieții lui Hristos. *Harul crează dispoziția și disponibilitatea de a-L primi pe Hristos în viața ta, spre armonizarea firii în ea însăși, a rațiunii cu voința și sentimentul*, anulând în același timp contradicția dintre natura fizică și cea spirituală, *în favoarea spiritualizării vieții biologice*, iar *asceza ne învrednicește să ne împărtășim de „har peste har"* (*Ioan* 1, 16), ca anticipare și pregustare a comuniunii veșnice cu Hristos, cu Sfânta Treime (*II Corinteni* 3, 17-18), asemenea Sfintei Fecioare Maria care „*a aflat har de la Dumnezeu*" (*Luca* 2, 28-38), fiindcă *prin viața ei curată s-a făcut vrednică de primirea și lucrarea harului*.

În același timp, așa cum prin viața ei curată, Sfânta Fecioară s-a învrednicit de rodirea harului Duhului Sfânt, spre a împlini voia lui Dumnezeu (spunând îngerului: „fie mie după cuvântul tău"), tot astfel, în măsura în care asceza ne ajută să ne curățim natura de întinăciunea păcatului și a patimilor, se face tot mai activă *rodirea harului ca libertate a firii ce se împlinește în voia lui Dumnezeu*. Așa cum Fiul lui Dumnezeu s-a „coborât din cer nu ca să facă voia Sa, ci voia Celui ce l-a trimis" (*Ioan* 6, 38), tot astfel și cei care prin asceză își curățesc mintea, inima și viața trupească, împărtășindu-se de harul Lui, împlinesc totdeauna voia lui Dumnezeu. Iar „*voia lui Dumnezeu* – spune Apostolul – *este sfințenia noastră*" (*I Tesaloniceni* 4, 3), înțelegând sfințenia lui Dumnezeu „*în toată purtarea noastră*" (*I Petru* 1, 16). Iar *cel ce împlinește în mod constant voia lui Dumnezeu în viața și activitatea sa, devine un misionar* prin aceea că face vie, lucrătoare și rodnică voia și sfințenia lui Dumnezeu în lumea păcatului.

Asemenea oricărei lucrări omenești, precum în învățare sau în dobândirea bunelor deprinderi prin educație, la fel și în asceză este angajată întreaga noastră fire spre acțiune, deopotrivă spirituală și materială. De aceea, prin analogie cu stăruitorul antrenament al atleților (*Filipeni* 3, 14; *I Corinteni* 9, 24), asceza este cunoscută și sub numele de *πόνος*, înțelegând

nevoință, osteneală, trudă; și *ἀγών*, indicând lupta plină de curaj, ca angajament voluntar plin de fermitate, pe măsură să formeze caractere puternice, hotărâte să acționeze pentru statornicia împărăției lui Dumnezeu în lume.

Din cele până aici tratate reținem că procesul duhovnicesc specific ascezei creștine are menirea de a face ca *„Hristos să ia chip în noi" prin lucrarea harului divin, care fiindu-i propriu naturii umane,* crează *dispoziția angajamentului ascetic, susține asceza și o desăvârșește* ca *viață de sfințenie a lui Dumnezeu în lume*.

Pentru realizarea acestui deziderat, asceza se afirmă ca o continuă acțiune pentru dobândirea *înfrânării = ἐγκράτεια*, ca stăpânire de sine, implicând deopotrivă natura spirituală a sufletului și natura sensibilă, cea a simțurilor, adică: *νοητή* și *αἰσθητή*. Acestea *se cauzează și se întrepătrund reciproc*, mai întâi prin sesizarea păcatului intrat și statornicit în firea omului, când „toată mintea omenească, rătăcind și abătându-se de la mișcarea cea după fire, se mișcă spre patimi și simțuri și spre cele supuse simțurilor, neavând unde să se miște în altă parte, odată ce s-a abătut de la mișcarea care o duce în chip firesc către Dumnezeu"[21]; iar apoi prin strădania ascetică îndreptată asupra celor cinci simțuri, îmbinând „văzul cu privegherea, auzul cu studiul învățăturilor mântuitoare, mirosul cu rugăciunea, gustul cu înfrânarea, pipăitul cu isihia"[22], ca pace, liniște și bucurie duhovnicească adusă în suflet prin lucrarea harului divin, știut fiind că „isihia are ca început tocmai *asceza minții*"[23]. Cel care reușește acest lucru „își curățește repede mintea sufletului său și, subțiind-o prin acestea, o face nepătimitoare și străvăzătoare"[24].

Referind virtutea înfrânării la simțuri, *Sfântul Vasile cel Mare îndeamnă să ținem totdeauna simțurile sub control, spre a deprinde stăpânirea de sine ce realizează armonizarea naturii umane în ea însăși*: „Ține cu putere în mâini cârma vieții. Cârmuiește-ți ochii, ca să nu se năpustească asupra ta, prin ochi, valul aprig al poftei! Cârmuiește-ți auzul, ca să nu primească urechile ceva vătămător! Cârmuiește-ți limba, ca să nu rostească cuvinte neîngăduite! Să nu te răpună furia mâniei, să nu te înece

---

[21] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua* 11, *P.G.* 91, 1112 A.

[22] Mitropolit Hierotheos Vlachos, *Psihoterapia Ortodoxă*, trad. Irina Luminița Niculescu, Timișoara, 1998, p. 57.

[23] Anton Dumitriu, *Homo universalis*, București, 1990, p. 35.

[24] Cuviosul Nichita Stithatul, *Cele trei sute de capete despre făptuire, despre fire și despre cunoștință*, I, cap. 91, *Filocalia*, vol. VI, p. 223.

loviturile fricii, nici să te doboare povara întristării! Valuri sunt patimile, dacă te ții deasupra lor vei fi un cârmaci iscusit al vieții tale; dar dacă nu te vei feri, cu pricepere și liniște… de toate ispitele ce vin asupră-ți, te vei pierde în oceanul păcatului”[25].

Dobândind prin asceză *virtutea înfrânării ca disciplinare a simțurilor* și, mai departe, *ἀπαθεία*, ca însănătoșire a naturii, prin eliberarea de patimile ce-i sunt dăunătoare, „stingând prin harul lui Dumnezeu focul material al trupului cu focul nematerial al Duhului”, cum spune Sfântul Ioan Scărarul[26], *se trezesc tot mai mult simțurile duhovnicești*, încât Sfântul Antonie se poate referi la mirosul care percepe parfumul virtuților și duhoarea răului și a Celui rău[27]. Apoi, gustul simte bunătatea și dulceața lui Dumnezeu, pipăitul dă „certitudinea”, ca odinioară Apostolului Toma[28]. Vedem, de altfel, această certitudine venită din simțuri și ca motivare misionară de chemare evanghelică la viața de har, când Apostolul declară explicit: „ce am văzut și am auzit aceea vă vestim și vouă, ca și voi să aveți părtășie (comuniune) cu noi, iar părtășia noastră este cu Tatăl și cu Fiul său, Iisus Hristos” (*I Ioan* 1, 3).

Faptul că asceza creștină nu forțează și nu desfigurează întru nimic firea umană, *relevă caracterul ei educativ, ea constituindu-se nu ca scop, ci ca exercițiu menit să-i redea acesteia normalitatea cuvenită*, adică *autenticitatea*. De aceea, *având în atenție natura fiecăruia*, a specificului personal, a puterii și slăbiciunii fiecăruia, *asceza se exercită treptat*, având un *caracter progresiv*. În acest sens, Sfântul Apostol Pavel, referindu-se la *treptele vieții duhovnicești*, scoate în evidență *virtutea discernământului = διάκρισις*, „aparținătoare celor desăvârșiți, care prin *exerciții repetate ale purificării simțurilor s-au deprins să deosebească (διάκρισιν) binele de rău*” (*Evrei* 5, 14). Astfel, *discernământul* va fi caracteristica esențială a oricărui om duhovnicesc, dar va defini în mod special pe „*părintele diakritic*”, dotat cu *harisma deosebirii duhurilor*, recunoscută a fi *înțelepciunea mai presus de fire*. Și mai departe, în acest plan al înduhovnicirii, Sfântul Antonie cel Mare arată că „*un suflet curățit din toate părțile și așezat după rânduiala firii*” primește prin lucrarea Sfântului Duh *harisma străvederii = διόρασις*[29],

[25] *Omilia a XII-a, La începutul (cărții) Proverbelor*, XVII, *PSB* 1/2009, p. 223.

[26] *Scara*, 15, *Filocalia*, vol. IX, trad. Pr. Prof. D. Stăniloae, București, 1988, p. 222.

[27] Sf. Atanasie, *Viața Sf. Antonie*, LXII, *PSB* 16, p. 228.

[28] T. Spidlik, *Spiritualitatea…*, p. 127.

[29] Sfântul Atanasie cel Mare, *Viața cuviosului părintelui nostru Antonie*, XXXIV, trad. Pr. Prof. D. Stăniloae, București, 1988, *PSB* 16, p. 214.

fiind o *perspicacitate spirituală = προόρασις*, care vede prin trup, prin spațiu, prin timp. Această perspicacitate spirituală înseamnă în același timp *cunoașterea tainelor lui Dumnezeu = θεολογία* și *cunoașterea celor ascunse ale inimilor = καρδιογνωσία*[30], încât ea trebuie mereu cultivată, fiindcă, așa cum spune Sfântul Antonie, „e nevoie de multă rugăciune și nevoință (asceză) pentru ca primind de la Duhul Sfânt harisma discernământului duhurilor, să putem cunoaște cele ce privesc pe demoni"[31].

În altă ordine de idei, evidențiem faptul că, în contextul spiritualizării simțurilor aparținătoare naturii sensibile, se afirmă la *cei cu inima curată intuiția duhovnicească* a realităților aflate dincolo de lumea senzorială, adică *la vederea duhovnicească*. Astfel, din cartea *Faptele Apostolilor* aflăm că „Ștefan fiind plin de Duh Sfânt a văzut mărirea lui Dumnezeu și pe Iisus stând de-a dreapta lui Dumnezeu. Și a zis: «Iată, văd cerurile deschise și pe Fiul Omului stând de-a dreapta lui Dumnezeu…»" (*Fapte* 7, 55-56). Mărturia acestor *intuiții duhovnicești prin simțurile fizice* le putem identifica mai ales în cazul *martirilor*. În Martiriul Sfântului Policarp, bunăoară, ni se spune că martirii „luând aminte la harul lui Hristos au disprețuit chinurile lumii, câștigând printr-o singură oră de suferință viața de veci. Iar focul sălbaticilor lor chinuri era pentru ei răcoritor… și priveau cu ochii inimii bunătățile păstrate celor ce îndelung rabdă, despre care urechea nu a auzit, ochiul nu le-a văzut și nici la inima omului nu s-au suit. Lor însă, le-au fost arătate de Domnul, deoarece nu mai erau oameni, ci îngeri"[32]. Iată încă un exemplu concret, din foarte multe alte cazuri: „… Fiind pironit pe stâlp, Carp a zâmbit. Iar cei de față mirându-se, au zis: ce este, de ce râzi? Iar fericitul a zis: am văzut slava lui Dumnezeu și m-am bucurat"[33].

Referindu-ne în continuare la *spiritualizarea simțurilor prin har*, vom evidenția diferite *aspecte de convertire sau de transformare duhovnicească ale acestora*. Bunăoară, dacă sub presiunea animalică a instinctelor și afectelor, *eros, ca atracție naturală a sufletului spre frumos*, se poate perverti la un moment dat prin iraționalitatea libidoului și a subiectivismului său aberant, devenind „eros concupiscentiae", de multe ori de-o brutalitate de-a dreptul sălbatică, asemenea unui vulcan în erupție, capabil să destrame conștiința, să prăbușească idealuri și să zdrobească chiar și destinul uman; în schimb, prin harul lucrător al Duhului, eros își primește *autenticitatea*

[30] T. Spidlik, *Spiritualitatea*…, p. 114.

[31] Sfântul Atanasie, *Viața Sf. Antonie*…, XXII, p. 207.

[32] *Actele Martirice*, trad. Pr. Prof. Ioan Rămureanu, București, 1982, p. 28.

[33] *Ibidem*, p. 168.

spirituală, dedicându-se întru totul frumuseților duhovnicești, orientând și simțurile în această direcție. Și pentru a ne convinge de o asemenea realitate, Sfântul Ioan Scărarul ne relatează următorul caz: „Mi s-a povestit într-o zi o întâmplare de-o puritate preaslăvită și cu totul desăvârșită. Cineva, mi s-a spus, văzând o femeie minunat de frumoasă, găsi într-aceasta pricină de a da mărire Ziditorului. La vederea ei, îl cuprindea dragostea de Dumnezeu și din ochi îi țâșni un șiroi de lacrimi. Și a fost minunat de văzut cum ceea ce pentru altul ar fi fost pricină de pierzare, pentru el fu, în chip suprafiresc, cunună de biruință. Dacă un astfel de om în cazuri asemănătoare e cuprins întotdeauna de același simțământ și lucrează în același chip, (poate fi socotit) părtaș al nestricăciunii chiar înainte de învierea obștească”[34].

Pe de altă parte, simțurile sensibile se întrepătrund cu cele duhovnicești în ambianța unei atmosfere de har ce conferă naturii umane un grad superior de spiritualizare. „Când începeam să mă rog cu inima – spunea un om înduhovnicit – toată împrejurimea mi se înfățișa într-o formă fermecătoare: iarba, păsările, pământul, aerul, lumina, toate păreau să vorbească către mine, că sunt aici pentru om, că mărturiseau dragostea lui Dumnezeu către om și că totul se ruga, totul lăuda pe Dumnezeu. Atunci am înțeles cuvântul Filocaliei: «a înțelege duhul făpturilor» și am văzut calea pe care trebuie mers pentru a ajunge să stai de vorbă cu făpturile lui Dumnezeu”[35]. Iar această înfrățire a omului cu creația reprezintă triumful harului divin care, însănătoșind firea omului, îi conferă *autenticitatea plenară prin armonia comuniunii universale*.

În felul acesta, se evidențiază progresul duhovnicesc ca o trecere de la *πρακτική*, care definește *strădania ascetică a biruinței asupra patimilor prin virtuți, răsplătită de harul lui Dumnezeu* cu *φυσική*, însemnând cunoașterea naturală a realităților dumnezeiești din făpturi, ce conduce și se împlinește în *θεολογική*, ca *vedere duhovnicească*, care se realizează în lumina Sfintei Treimi prin harul rugăciunii. Desigur, așa cum spune Sfântul Apostol Pavel, nu e o vedere „față către față”, ci „în oglindă” (*I Corinteni* 13, 12), adică în inimă. Nu e intuiția nemijlocită a ființei lui Dumnezeu, ci a slavei Sale pe care El ne-o arată prin energiile Sale necreate, transfigurând natura omenească prin lumina taborică.

---

[34] *Scara Raiului*, XV, trad. Mitropolit Nicolae Corneanu, Ed. Amarcord, Timișoara, 1994, p. 314.

[35] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Morală Ortodoxă*, vol. III, București, 1981, p. 236.

4. Afectele ca forme iraționale ale naturii umane și convertirea lor în virtuți

Pentru a înțelege raționalitatea și iraționalitatea sufletului ca temei al orientării și dezorientării naturii umane, se cuvine să prezentăm la început *schema formulată de Platon* și preluată în scrierile patristice, fiindcă ea s-a impus în lumea antică precreștină ca o concepție incontestabilă, asemenea unei dogme.

În *Phaidros* 253 d.e. și în *Republica* 439 d.e., Platon arată că părțile sufletului sunt de două feluri : *raționale* și *iraționale*. Acestea sunt prezentate în imaginea atelajului tras de doi telegari (cal = *ίππός*) conduși de un vizitiu (*ήνίκος*). Vizitiul este *νοῦς* (mintea) sau *ρφόνησις* (cumințenia, chibzuința), iar cei doi cai sunt *θυμός* și *ἐπιθυμία*.

De aici vedem că întreaga etică platonică se axează pe ideea de eliberare, sau de mântuire a sufletului. Să vedem însă cum se realizează aceasta în compartimentele sufletului. „… Trei părți – spune Platon – intră în alcătuirea fiecărui suflet; două din ele au chip de cal, iar cea de a treia întruchipează pe vizitiu (*ήνίκος*). Să păstrăm pe mai departe imaginea aceasta. Iar despre cai, spunea că unul este bun (*ἀγαθός ίππός*); nu și celălalt. Dar nu am arătat-și se cuvine acum s-o spunem-care anume e virtutea celui bun și care e viciul celui rău. Acela dintre ei care-i de un soi mai bun are statura dreaptă, trupul bine legat, grumazul falnic, botul arcuit, ochi negri, iar culoarea lui e albă; e dornic de onoruri, dar totdeauna cumpătat și rușinos; iubește părerea cea adevărată. Când îl mâni, biciul nu-și are rostul, pentru că ascultă numai de îndemn și vorbă. Celălalt cal, dimpotrivă e șui și greoi, clădit fără nici o noimă, cu grumazul țeapăn, cu gâtul scurt, cu bot turtit; trupul tot e negru, ochii alburii și injectați cu sânge; e nesățios și îngâmfat; urechile le are împăroșate și abia de mai aude; și doar cu lovituri de bici și îmbolditури ce îl mai poți mâna. Când, așadar, vizitiul zărește chipul îndrăgit, priveliștea aceasta îi umple sufletul de foc, și el se simte străbătut de împunsăturile dorului ce-l înfioară" (*Phaidros* 253 d-e)[36].

Adâncind în continuare taina naturii umane, Platon evidențiază cele trei dimensiuni ale sufletului, după cum urmează: funcția *rațională*, *τὸ λογιστικόν* sau *νοῦς*, funcția volițională sau cea a *curajului*, *θυμοειδές*, definind calul bun; iar poftele *senzoriale*, *τό ἐπιθυμετικόν*, reprezentând

[36] Platon, *Opere IV*, trad. și note de Gabriel Liiceanu, București, 1983.

partea rea a sufletului, se identifică cu calul rău. Rațiunea își are sediul în creier; afectele și sentimentele în inimă; iar poftele în pântece. Rațiunea e locul puterii intelectuale, a conștiinței, a personalității; slăbiciunea sau tăria ei determină caracterul omului. Voința sau curajul stă între rațiune și pofte, ajutând la lupta dintre ele, să biruiască rațiunea. Poftele senzoriale își au originea în individualitatea animalică. Ele sunt mișcate totdeauna de nesațiu. Ele se opun rațiunii; o împiedică. Dar aceste trei părți nu sunt fiecare pentru sine, ci formează o unitate indistructibilă a sufletului. Esența sau ființa sufletului (*οὐσία*) este gândirea sau rațiunea. Gândirea sau cunoașterea mișcă mai întâi sufletul și apoi urmează mișcarea corporală. De aceea sufletul este înaintea corpului și este nemuritor[37].

Într-un alt dialog, Platon revine asupra celor trei componente ale sufletului, spre a stabili raportul dintre ele: „… Nu fără temei – am spus eu – vom socoti că aceste aspecte sunt două, distincte și deosebite una de cealaltă. Partea prin care se judecă o numim partea rațională a sufletului; pe când partea prin care el iubește, flămânzește, e însetat, cunoaște și celelalte pofte, o numim irațională și aparentă, însoțitoare a îndestulării și a plăcerilor… Dar ceea ce ține de aspectul pasional, de capacitatea de a ne mânia – oare nu reprezintă o a treia parte, sau ea ar fi de aceeași natură cu vreuna din celelalte două și cu care anume?… Poate că este de aceeași natură cu partea aparentă (scil. irațională) (*Republica*, 439 d, e)[38].

Acestor trei părți ale sufletului le corespunde trei virtuți cardinale. Cea dintâi: *φρόνεσις* – cumințenia corespunde părții raționale a sufletului. Ea este cauza execuției corecte a acțiunilor; *ἀνδρεία* este virtutea curajului care se referă la *θυμός* (pasiunea generoasă) și îi oferă omului puterea de a-și ține firea în pericole și necazuri. Stăpânirea asupra poftelor trupești (*ἐπιθυμία*), care nu ne lasă să fim robiți de plăcerile corporale, este *σωφροσύνη* – cumpătarea. *Cele trei virtuți corespunzătoare celor trei părți ale sufletului sunt armonizate* de cea de a patra virtute: *δικαιοσύνη* – dreptatea, care *determină ordinea în statul ideal*[39]. „Cetatea a apărut a fi dreaptă când cele trei categorii de firi existente într-însa și-ar face fiecare ceea ce-i este propriu; ea este de asemenea cumpătată, vitează și înțeleaptă” (*Republica* 435 b)[40].

[37] Nicolae Balca, *Istoria filosofiei antice*, București, 1982, p. 186

[38] Platon, *Opere* V, trad. Andrei Cornea, București, 1986.

[39] Diogene Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, III, 90-91, trad. Acad. Prof. C.I. Balmuș, București, 1963.

[40] Ion Banu, *Platon și platonismul.* Studiu introductiv la Platon, *Opere*, vol. I, București, 1974, p. LX-LXV.

Referindu-se în mod expres la *natura umană în desfășurarea ei socială*, Platon arată că *oamenii se deosebesc de la natură*, în funcție de felul în care domină una din cele trei caracteristici sufletești. Unii, „*de natura aurului*”, ar poseda însușiri sufletești superioare. Alții însă, „*de natură grosolană*”, sunt dominați de pasiuni vulgare. Prima categorie are inteligența cu sediul în creier; tendința spre acțiune își găsește sediul în piept, iar dorințele senzoriale sunt asociate pântecului. În statul ideal, categoriei inteligenței îi corespund filosofii („arhontes”) chemați să conducă statul. Categoriei curajului îi corespund paznicii și militarii, („stratiotoi”), cu datoria de a întreține ordinea în stat. În cea de a treia categorie intră meșteșugarii („demiurgoi”) și cultivatorii pământului, oameni „ai pântecului” incapabili de a atinge virtuți prea înalte, ci cel mult stăpânirea de sine (cumpătarea). Lipsiți de capacități intelectuale și morale, ei muncesc dar n-au dreptul să ia parte la viața publică[41].

Stoicii, ca deschizători de drum în determinarea afectelor, le-au identificat pe cele mai importante, ca fiind:

1. *λύπη* (durerea) o strângere nerațională a sufletului. Speciile ei sunt: mila, invidia, gelozia, rivalitatea, tulburarea, supărarea, îndurerarea, supliciu, prăbușirea.

2. *φόβος* (frica) este o așteptare a răului. Intră următoarele emoții: teroarea, șovăiala, rușinea, groaza, panica, anxietatea.

3. *ἐπιθυμία* (dorința) este o poftă nerațională, sub care sunt rânduite stările următoare: lipsa, ura, părtinirea, mânia, iubirea, pica, ciuda.

4. *ἡδονή* (plăcerea) este o exaltare irațională, care rezultă din ceea ce pare a fi demn de alegere. Ea cuprinde: încântarea, bucuria de răul altuia, desfătarea, bucuria violentă.

Aceste forme ale pasiunii pot fi corectate de trei stări emoționale bune, întemeiate pe rațiune.

1) *χαρά* (bucuria), ca opusul plăcerii, este o exaltare justificată de rațiune.

2) *εὐλάβεια* (prudența), ca opusul fricii, este o evitare bazată pe rațiune.

3) *βούλησις* (voința) este opusul poftei, întrucât este o dorință rațională (DL, VII, 111-116).

După cum vedem, afectele pot fi corectate și chiar eradicate prin puterea rațiunii, adică prin *λόγος ὀρθός* (dreaptă rațiune sau dreaptă

[41] Paul Friedlander, *Die platonischen Schriften*, Berlin, 1930, p. 69-70.

judecată), încât înțeleptul nu-și va da asentimentul sau adeziunea la un lucru fals. Impulsul spre acțiune, *ὁρμή*, la animale este dat de senzație și de reprezentare, *φαντασία*; la om se impune *adeziunea rațiunii*, adică *συγκατάθεσις*, în urma unei *drepte judecăți* (D.L. VIII, 121-123).

Prin urmare, potrivit concepției stoice, afectele fiind iraționale și nefirești, implicit sunt dăunătoare naturii umane, încât erau etichetate de ei ca fiind „*νόσοι τῆς ψυχῆς*" (boli ale sufletului), *rele în sine, improprii naturii omului*, încât tămăduirea firii o poate realiza numai partea ei rațională, cea conducătoare, *ἡγεμινικὸν*, prin *λόγος ὀρθός*. Iar această însănătoșire a naturii umane este *nepătimirea*, adică *ἀπαθεία*, care definește virtutea prin acordul logosului interior și ordinea lumii stabilită de voința divină. Prin urmare, *a trăi conform naturii* (*ὁμολογουμένως*) înseamnă, pe baza conexiunii dintre *λόγος* și *φύσις*, *a trăi conform rațiunii*. Sunt convingătoare în acest sens cuvintele stoicului *Cicero*, care identificând pe „ratio recta" cu virtutea, spune: „… așadar, cum nimic nu este mai bun decât rațiunea, și cum aceasta se află în om și în divinitate, prima comuniune dintre om și divinitate e prin rațiune. Dar celor cărora le este comună rațiunea, de asemenea le este comună și *dreapta rațiune* (*recta ratio*), încât aceasta este legea, iar noi oamenii trebuie să ne socotim în comuniune cu zeii și prin lege […]. Iar virtutea există și la om și deopotrivă și la zeu […]. *Virtutea însă nu e nimic altceva decât natura desăvârșită și dusă până la treapta ei cea mai înaltă* (*est autem virtus vihil alind nisi perfecta et ad summum perducta natura*); există, de aceea, asemănare între om și divinitate. Fiindcă lucrurile stau așa, ce înrudire mai apropiată și mai sigură poate fi oare?"[42].

Dacă concepția stoică privind afectele este statică și înțepenită, părinții filocalici, pornind de la constatarea că acestea se constituie dintr-un imens rezervor de energie, au demonstrat că ea poate fi transformată sau convertită – printr-o bună chibzuință și voința întărită de harul divin – în virtutea menită să confere naturii umane autenticitatea chipului lui Dumnezeu.[43]

---

[42] *De legibus*, I, 7-8, ed. Rainer Nickel Artemis u. Winkler Verbag, Munchen-Zurich, 1994, p. 28-30.

[43] Concret vorbind, afectele sunt de două feluri: unele *conforme firii* = *κατὰ φύσιν,* numite și *ireproșabile*, iar altele *contrare firii* = *παρὰ φύσιν*, numite și *reproșabile*. Afectele conforme firii sunt cerute de firea omenească, fiind *naturale*, precum oboseala, foamea, setea, întristarea. Acestea, fiind naturale sau firești, nu pot fi socotite păcătoase, dar pot deveni păcat în momentul în care, prin voința liberă a omului, *se transformă în afecte contrare firii*. De exemplu: foamea este un afect natural. Datorită faptului că afectul în sine reprezintă o mișcare irațională, poate apărea insațietatea, care amplifică foamea în

Referindu-se la natura umană, Sfântul Maxim Mărturisitorul arată, cu privire la afecte, că acestea pot fi *convertite în virtuți*. „Afectele – spune Sfântul Maxim – nu au fost create la început împreună cu firea oamenilor. Căci altfel ar intra în definiția firii. Spun, învățând de la marele Grigorie al Nissei că ele odrăslesc din fire, după ce au pătruns în partea cea mai puțin rațională a ei, din pricina căderii din starea de desăvârșire. Prin ele, în loc de chipul dumnezeiesc și fericit, îndată după călcarea poruncii s-a făcut în om străvezie și vădită asemănarea cu dobitoacele cele necuvântătoare. Căci trebuia, după ce s-a acoperit demnitatea rațiunii, ca firea oamenilor să fie chinuită, pe dreptate, de trăsăturile iraționalității (dobitociei) la care a fost atrasă prin voia ei, Dumnezeu rânduind, prea înțelept, ca omul, în felul acesta să vină la conștiința măreției sale de ființă rațională. Cu toate acestea și *afectele devin bune în cei ce se străduiesc*, și anume atunci când, desfăcându-le cu înțelepciune de lucrurile trupești, le folosesc spre câștigarea bunurilor cerești. De pildă, *pofta (dorința)* o pot preface *în mișcarea unui dor spiritual* după cele dumnezeiești; *plăcerea* în *bucuria curată pentru conlucrarea de buna voie a minții cu darurile dumnezeiești*; *frica* în *grija de a ocoli osânda viitoare de pe urma păcatelor*; iar *întristarea* în *pocăința care aduce îndreptarea de pe urma păcatului din timpul de aici*. Și scurt vorbind, asemenea medicilor înțelepți, care vindecă prin trupul veninos al viperei o mușcătură înveninată sau care se va învenina, să ne folosim și noi de aceste afecte spre înlăturarea răutății celei de față sau a celei ce va să fie și spre dobândirea și păzirea virtuții și a conștiinței. Precum am spus, deci, *acestea devin bune prin întrebuințare pentru cei ce își robesc orice cuget spre ascultarea lui Hristos*”[44].

Temeluind convertirea afectelor în virtuți pe sentința apostolică a „*înrobirii minții spre ascultarea lui Hristos*” (*II Corinteni* 10, 5), Sfântul Maxim evidențiază dintr-o perspectivă duhovnicească tocmai eliberarea naturii umane din captivitatea afectelor iraționale care degradează natura omenească, înrobind-o patimilor, știut fiind că „unde este Duhul Domnului acolo este libertate” (*II Corinteni* 3, 17). E vorba de *libertatea autentică*,

nesațiu, devenind obsesie, sau deprindere rea. Această deprindere rea creează *o suferință morală numită patimă.* Astfel, vom spune că afectul este *o formă pasivă a sufletului*, fiindcă îi închide aspirațiile naturale și luminoase în obsesia statică (pasivă) a patimii, ca într-o mlaștină din care nu mai poate ieși… Pentru acest motiv, afectele ca stări pasive ale sufletului pot fi numite și *patimi = πάθη*. În felul acesta, generalizând, spunem că afectele, ca funcții iraționale, definesc *partea pasională (pătimașă) a sufletului*.

[44] *Răspunsuri către Talasie*, Scolii, 1, *Filocalia*, vol. III, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 1999, p. 40.

cea în adevărul vieții lui Hristos (*Ioan* 8, 32), care înnoiește firea omenească prin eliberarea de păcatul și patima care o falsifică. „Dacă este cineva în Hristos, este făptură nouă; cele vechi au trecut, iată toate s-au făcut noi” (*II Corinteni* 5, 17), spune Sfântul Apostol Pavel. Iar această înnoire duhovnicească reprezintă o schimbare de profunzime a naturii umane prin rodirea harului divin, pe măsură să-i confere *autenticitatea*, ca măreție și frumusețe originară, identică cu chipul lui Hristos, care este „chipul lui Dumnezeu = *εἰκὼν τοῦ θεοῦ*” (*Coloseni* 1, 15).

Concluzionând, vom spune că gândurile și faptele rele, impulsionate de afectele contrare firii, adică *παρὰ φύσιν*, prăbușesc natura umană în *patimi înrobitoare*, iar afectele *κατὰ φύσιν* îi aduc *conformitatea cu sine* printr-un proces duhovnicesc menit să-i desăvârșească normalitatea, adică *autenticitatea* sau *sacralitatea* ei ca sfințenie a vieții în Hristos, care prin împreuna-lucrare a firii cu harul divin tot mai mult îi devine proprie.

5. Virtutea ca autenticitate a firii și dinamismul ei social-cultural de-a lungul vremii

Dacă păcatul intrat în natura omenească, alterând chipul lui Dumnezeu în ea, o degradează în tot felul de patimi, pierzându-i autenticitatea, restabilirea ei prin harul divin în urma jertfei și învierii Mântuitorului, îi redă autenticitatea identică cu sfințenia vieții lui Hristos. Iar *la autenticitatea ei se ajunge prin virtute ca act sinergic = συνέργεια, adică împreună lucrare* (conlucrare, cooperare) a firii cu harul divin. Aceasta înseamnă că virtutea creștină este *rod al Duhului în măsura în care ne străduim să-i arătăm eficiența ca viață în Hristos*.

Dat fiind faptul că mândria și egoismul au constituit mobilul căderii omului în păcat, prin care natura omului și-a pierdut autenticitatea, *smerenia* reprezintă „*starea de la început*” a naturii omului, spune Vasile cel Mare[45], „mama și rădăcina și hrana și temelia și legătura dintre toate celelalte bunuri (virtuți)[46], pământul din care va odrăsli viața duhovnicească prin *ploaia de har și raza de lumină a Duhului Sfânt*, spre a oferi modelul de sfințenie a vieții lui Hristos, prin *credința lucrătoare în dragoste*” (*Galateni* 5, 6), în același timp *lumină a minții și curăție a inimii*. E adevărat că „harul nu e fruct al smereniei, ci al dragostei lui Dumnezeu, dar *smerenia este condiția*

---

[45] *Omilia a XX-a*, *Despre smerenie*, PSB 1/2009, p. 293.

[46] Sfântul Ioan Gură de Aur, *In Acta Apostolorum*, 30, 3, P.G. 60, 2256.

pentru primirea lui, ca deschidere permanentă către eliberatorul, smeritul și înălțătorul cuvânt al lui Dumnezeu. Fără smerenie omul nu poate ajunge la credință. *Cu cât smerenia e mai mare, cu atât omul pătrunde mai adânc tainele credinței*…”[47] roditoare prin puterea harului divin.

Astfel, virtutea ca realizare concretă a sfințeniei lui Hristos începe, ca lucrare a harului divin, cu *gândul smerit al lui Hristos = ταπεινοφροσύνη* (*Filipeni* 2, 3-5), și se continuă în mod necesar cu *lepădarea de sine*, înțelegând renunțarea la eul păcatului, și, în același timp, prin *luarea crucii* se realizează urmarea lui Hristos (*Marcu* 8, 34), adică asumarea crucii Lui ca dăruire pentru viața lumii, asemenea Lui.

Virtutea ca autenticitate a firii rezidă în sacralitatea naturii umane, deopotrivă sufletească și trupească, conform binecuvântării apostolice: „Iar Dumnezeul păcii însuși să vă sfințească întregi, și tot duhul vostru și sufletul și trupul să se păzească fără prihană…” (*I Tesaloniceni* 5, 23); și astfel, „preamăriți pe Dumnezeu în trupul vostru și în duhul vostru care sunt ale lui Dumnezeu” (*I Corinteni* 6, 20). În felul acesta, sacralitatea nu este un adaus naturii, nici ceva forțat, ci reprezintă firescul ei, adică normalitatea. Sfințenia nu desfigurează natura omenească, ci o împlinește, o desăvârșește, fiindcă deopotrivă trupul și sufletul, de la creație, au aceiași menire a sfințeniei. S-a arătat în acest sens că împărtășirea prin har a sfințeniei lui Hristos, referindu-se la natura materială a omului, are puterea de spiritualizare a acesteia, întocmai cum firea pământească a omului a fost sfințită și îndumnezeită prin întruparea, jertfa, învierea și înălțarea Domnului la cer. „Hristos a transfigurat propriul Său Trup pentru a-l transforma prin Duhul Sfânt ca mijloc de iradiere și transfigurare a omului și a creației în Biserică… Spiritul nu se confundă cu materia, fiindcă sufletul rămâne suflet, iar trupul rămâne trup, dar între spirit și materie există o legătură interioară care face posibilă transfigurarea materiei din interior prin lucrarea Duhului Sfânt în Hristos și în Biserică. Acesta este și motivul pentru care Taina creștinismului este Taina materiei transfigurate în Hristos. În textul biblic se spune că Domnul s-a schimbat la față înaintea unora dintre ucenicii Săi, astfel încât „fața Lui strălucea ca soarele, iar hainele erau mai albe decât lumina”. Hristos a descoperit astfel ucenicilor Săi Taina Împărăției lui Dumnezeu în care drepții vor străluci ca soarele și ne-a lăsat să constatăm că materia se poate transforma în lumină”[48]. Dar

[47] Bernard Häring, *Das Gesetz Christi*, vol. III, Freiburg im Breisgau, 1963, p. 89.

[48] Pr. Prof. Dr. Dumitru Gh. Popescu, *Teologie și cultură*, București, 1993, p. 110-111.

în același timp, deși împărăția lui Dumnezeu nu este *din* această lume, ea este *în* lume și *pentru* lume, iar natura umană sfințită prin har nu rămâne izolată de lume, ci se implică în viața ei concretă, spre a-i transmite duhul sfințeniei lui Hristos, fiindcă „atât de mult a iubit Dumnezeu lumea încât și pe Fiul Său i-a dat ca oricine crede în El să nu piară ci să aibe viața veșnică” (*Ioan* 3, 16). În această deschidere spre lume, pentru mântuirea ei, se afirmă dinamismul virtuții, ca spiritualizare a naturii umane prin duhul vieții lui Hristos, fiindcă „Fiul Omului nu a venit să i se slujească, ci ca să slujească El și să-și dea sufletul răscumpărare pentru mulți” (*Marcu* 10, 45). *Spiritualizând astfel natura omului, Biserica a înțeles să facă din fiecare credincios un misionar capabil, hotărât și angajat să transmită lumii binefacerile iubirii lui Hristos, spre a da viață împărăției lui Dumnezeu pe pământ*.

Făcând o privire sintetică a prezenței Bisericii în istorie, s-a arătat că „cele mai frumoase pagini din istoria lumii le-a scris iubirea creștinilor, iubirea de Dumnezeu și de oameni. Eroismul martiric și caritatea evanghelică au ridicat pe om la cea mai înaltă treaptă a virtuții, oferind omenirii spectacole și lecții de morală neegalate, dar nici măcar concepute în afara creștinismului”[49]. Apoi, cu privire la *opera socială a creștinismului*, s-a evidențiat faptul că „munca i-a fost totdeauna încoronată de caritate, sau, mai just, caritatea a fost prima formă de activitate social-culturală a creștinismului. Iubirea creștină a adus schimbări binefăcătoare în concepția despre căsătorie și familie, despre drepturile publice și individuale și a adus totodată măsuri de asistență socială și opere de binefacere care au contribuit simțitor la ușurarea mizeriei de tot felul. Războaie, epidemii, foamete, erau stări aproape cronice. La pace, la ajutoare, la azile, spitale și asistență se gândea de obicei singură Biserica, sau ei îi aparținea inițiativa. Și a făcut pentru aceasta mult, *în numele ideii creștine*”[50].

Într-adevăr, această *idee creștină*, ca un elan ce nu cunoaște margini, reprezintă concretizarea sau aplicarea iubirii lui Dumnezeu față de lume, față de cei aflați în suferință, marginalizați, izolați, părăsiți, învinși. „Din primele zile ale lucrării sale, prin Sfinții Apostoli, prin ucenicii acestora, prin evangheliști, prooroci, prin diaconi, diaconițe, presbiteri, presbitere, văduve și prin toată obștea de credincioși, împreună cu slujitorii obișnuiți ca și cu cei harismatici, Biserica a pus toată grija pentru pâinea cea de

[49] Prof. Tudor Popescu, *Caritatea creștină în Biserica veche*, în rev. *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 1-2/1945, p. 1.

[50] Prof. Dr. Tudor Popescu, *Biserica și cultura*, București, 1996, p. 38-39.

toate zilele a celor nevoiași. Evanghelia nu li s-a vestit acelora numai prin cuvânt, ci și prin faptă. Iar vestea cea bună de ajutorare sau *evanghelia faptei* a străbătut ca fulgerul de la un capăt la altul lumea romană. S-au ridicat ca valurile uriașe ale apelor mulțimile celor flămânzi și goi și în toate părțile s-a pornit căutarea lui Hristos și a ucenicilor Săi, în căutarea celor ce vesteau o Lege nouă, o lege biruitoare prin dragoste de oameni… Ce veste bună pentru cei asupriți și ce năpraznică noutate pentru asupritori! În curând, și unii și alții s-au făcut vestitorii ei. Iar Biserica și obștea de credincioși împlineau cu dragoste și smerenie legea cea nouă"[51], mai ales prin instituțiile de asistență socială, cum erau: gerocomiile (azilele pentru văduve); parthenocomiile (azile de fecioare); brefotrofiliile (leagăne pentru copiii părăsiți sau găsiți); orfenotrofiile (orfelinatele), xenodohiile (case de oaspeți pentru primirea străinilor); ptohotrofiile (azile pentru săraci); nosoconiile (spitale); gerontocomiile (azile pentru bătrâni).

De remarcat faptul că *averea Bisericii era averea săracilor*, încât „prezența și lucrarea milostivirii lui Dumnezeu în istorie o mărturisesc toate strădaniile sfinților filantropi, ca și a tuturor celor care s-au ostenit în orice ascultări prin numeroasele și feluritele așezăminte. Umila și anonima lor existență, sfârșită adeseori cu jertfire de sine pentru cei pe care îi îngrijeau… au dus la mărețul edificiu al asistenței sociale a Bisericii. Eroi și mucenici necunoscuți, chipurile lor se înalță luminos în zbuciumul istoriei, formând o adevărată «*massa candida*» străjuitoare a razelor iubirii față de aproapele și alinătoare a suferințelor omenești"[52].

Aceiași concretizare a *ideii creștine* în istorie este evidențiată în special de „*solidaritatea fără egal a creștinilor*; comunitatea își lua asupra ei sarcina întreținerii văduvelor, orfanilor, bătrânilor și îi răscumpăra pe cei căzuți în mâinile piraților. În timpul epidemiilor și asediilor orașelor, creștinii erau singurii care se îngrijeau de cei răniți și îi îngropau pe cei morți. Pentru toți dezrădăcinații Imperiului, pentru mulțimile suferinde de singurătate, pentru victimele alienării culturale și sociale, Biserica era singura speranță de a dobândi o identitate, de a găsi sau de a regăsi o semnificație existenței. Deoarece nu existau bariere – sociale, rasiale, intelectuale – oricine putea să devină membru al acestei societăți optimiste, în care un cetățean influent, demnitar al Imperiului, se prosterna înaintea unui episcop, fostul său sclav. E foarte probabil că *nici o altă societate*

[51] Pr. Prof. Liviu Stan, *Instituțiile de asistență socială în Biserica veche*, în rev. *Ortodoxia*, nr. 1/1957, p. 97.

[52] L. Stan, *Instituțiile…*, în rev. *Ortodoxia*, nr. 2/1957, p. 279.

istorică nu a cunoscut un echivalent al acestei egalități, al carității și iubirii fraterne pe care le-au trăit comunitățile creștine din primele patru secole”[53].

Și mai departe, se cuvine să facem referire la *reformele sociale ale primului bazileu creștin, Sfântul Constantin*, cu precizarea istoricilor că „*opera sa ca legislator a avut trăsături umanitare insuflate de creștinism*”[54]. Astfel, fiind impulsionat de duhul tradiției apostolice, primul bazileu creștin a deschis o largă *perspectivă umanizării situației sclavilor*. S-a remarcat în acest sens că împăratul a interzis marcarea sclavilor cu fierul roșu pe față, precum și răstignirea lor; iar stăpânii care, maltratându-i pe sclavi, le determina moartea, erau etichetați ca fiind ucigași. Mai mult, s-a recunoscut cetățenia sclavilor pe care îi eliberase Biserica sau clericii[55]. În contextul acestei abordări umanitare, creștinii, fie ei bogați sau mai puțin înstăriți, eliberau pe sclavi mai ales cu prilejul convertirii sau al primirii Sfântului Botez. Reținhem în acest sesn, spre exemplificare, numele unor protagoniști, precum cel al Sfintei Melania, care a eliberat 8000 de sclavi, Gallicanus, care a eliberat 5000 de sclavi, sau Hermes, care a eliberat 1200 de sclavi; și astfel de nume pot continua… Această eliberare se făcea public în biserică, în fața clerului și a poporului, iar Constantin nu numai că le-a aprobat prin lege, ci a acordat sclavilor cetățenia romană[56], fapt de neimaginat până la el.

În baza acestei ambianțe de umanism creștin promovat și adâncit de Biserică în mod liber datorită noii legislații constantiniene, putea împăratul Teodosie, la sfârșitul secolului IV, să se declare împotriva sclaviei, în numele lui Hristos[57].

Pe de altă parte, este cunoscută *importanța pe care Biserica o acordă familiei, ca celula de bază a societății omenești*, și pentru a cărei consolidare este combătut păcatul desfrâului, într-o lume în care acesta era ridicat la rang de cult, iar familia devenise muribundă. În acest sens, este unanim recunoscut faptul că „nici o civilizație nu a cunoscut

---

[53] Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, trad. Cezar Baltag, București, 1986, p. 398-399.

[54] Dumitru Tudor, *Figuri de împărați romani*, vol. III, București, 1975, p. 83.

[55] Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Lupta Sfinților Părinți împotriva sclaviei*, în rev. *Studii Teologice*, nr. 3-4/1953, p. 185.

[56] *Ibidem*, p. 184.

[57] Preot Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Hristos. Biserică. Societate*, București, 1998, p. 29.

plenitudinea viciilor și a perveriunilor erotice de intensitatea celei din epoca de decadență a civilizației antice, *până la regenerarea ei prin cultura creștină*”[58]. Legiferând condamnarea adulterului și îngreunând prin lege desfacerea căsătoriei, primul bazileu creștin, încă dintru început, a ordonat demolarea a trei temple păgâne în care se practica prostituția sacră[59], în schimb a promovat ridicarea bisericilor creștine unde se cultiva sfințenia Evangheliei lui Hristos. Cu multă hotărâre a condamnat Constantin adulterul și în contextul diferențierilor sociale existente în acel timp. Astfel, în caz de adulter, s-a dispus condamnarea la moarte deopotrivă a sclavului și a matroanei, indiferent dacă sclavul era străin sau aparținea respectivei matroane[60]. În felul acesta, pornind de la legislația primului bazileu creștin, s-a creat *posibilitatea unei vieți familiale decente, stăpânii fiind obligtați să-și căsătorească sclavii, iar Biserica să le sfințească, fără nici o opreliște, căsătoria acestora*.

În același context al înnoirii istoriei în urma înnoirii firii umane, făcând mai departe o incursiune în istorie, se poate constata că „creștinismul a însemnat cultură, civilizație… Nici o religie nu s-a împăcat mai bine ca el cu nevoile culturale ale omenirii, nici una nu le-a înțeles mai bine, nu le-a susținut și servit mai bine, în același timp în care ajuta sufletelor să-și găsească pura mântuire… *Istoria culturii omenirii actuale se reduce, în ceea ce are mai propriu și mai înalt, la influența și acțiunea creștinismului în lume, sau istoria creștinismului, în sensul său cel mai larg, e în cea mai mare parte istoria culturii moderne*”[61]. „Biserica a fost *educatoarea popoarelor, pedagogul lor, pentru că civilizarea lor s-a făcut prin creștinarea lor și în măsura creștinării lor. Convertirea la creștinism a însemnat de regulă convertirea la civilizație*. Pământul e plin de exemple, în frunte cu Europa și Americile. Din barbarii europeni și asiatici a făcut popare așezate și culte, iar în Americi au dus Evanghelia și civilizația”[62]. S-a arătat, apoi, în acest context, că Biserica „*a făcut misiune în condiții mai grele decât cele de azi. Ea a format omul nou – creștinul – prin puterea Sfântului Duh*… la căldura credinței, convingerii, cuvântului, în atmosfera sfințitoare a unei vieți exemplare de muncă, de jertfă și de dragoste. Ea a

[58] Dr. I. Popescu Sibiu, *Concepția*…, p. 100.

[59] Pr. Prof. Dr. Vasile Muntean, *Istoria creștină generală*, vol. I, București, 2008, p. 137.

[60] I.G. Coman, *Lupta*…, p. 185.

[61] Tudor Popescu, *Biserica*…, p. 51-52.

[62] *Ibidem*, p. 39-40.

civilizat numeroase popoare la granițele Imperiului roman și dincolo de acesta, *creindu-le alfabete în limbile lor naționale și dându-le prin aceasta impuls la elaborarea culturilor naționale respective*… Ea a contribuit considerabil la conservarea culturii clasice greco-latine și a altor culturi din care ne-a transmis numeroase texte, documente, note, amintiri, aprecieri. Aceste culturi au lăsat urme în literatura patristică și au fost confruntate cu noua cultură creștină, punând în mai multă lumină *spiritul umanist al Bisericii*"[63].

În cadrul activității Bisericii în lume, un *rol însemnat l-au avut mănăstirile*. Fiind deopotrivă „sanctuar și școală, mănăstirea mai era atelier, fortăreață, centru de locuit, magazin… Odată cu arta, mănăstirile au practicat tehnica și industria și nu numai pentru nevoile lor interne, ci și pentru folosință publică. Ele construiesc drumuri, poduri, apeducte… Odată cu căderea imperiului roman, orașele își pierduseră importanța sau chiar fuseseră distruse, iar *mănăstirile devin centre de activitate economică*… Mănăstirile au întreprins operă de colonizare și *au pus în valoare prin cultură regiuni sălbatice*… Ele au jucat un *rol cultural, artistic și economic hotărâtor, devenind azilul culturii într-o vreme în care societatea era departe de a avea preocupări superioare*, iar autoritatea laică era lipsită de inițiative și mijloace culturale. Mănăstirile au păstrat dexteritățile și cunoștințele pe care Biserica le poseda din antichitate; ele deveniseră *maestre în arhitectură, în literatură și înainte de toate au adus în țările noi agricultură și activitate economică de tot felul și în același timp creatoare ale unei înalte culturi*"[64]. La acestea putem adăuga și faptul că în „momentul prăbușirii civilizației vechi, monahismul a fost în Apus rezerva de forțe intelectuale, organizat pentru a fi folositor sieși și societății. *Călugării au fost timp de secole singurii literați, așa cum școlile Bisericii erau singurele școli*"[65]. Pe de altă parte, prin oamenii Bisericii s-au făcut o mulțime de *descoperiri în fizică, chimie, geografie, botanică, zoologie, anatomie, fiziologie. Medicina se studia și practica în școlile episcopale și în mănăstiri*, de unde au răsărit și *științele naturale* și pe lângă care se făcea și *farmacie practică*. Se cultivau în grădini botanice plante medicinale și se purta grijă de bolnavii din mănăstire și din jurul ei, populația grupându-se în jurul mănăstirilor"[66].

[63] Preot Profesor Ioan G. Coman, *Frumusețile iubirii de oameni în spiritualitatea patristică*, Timișoara, 1988, p. 395-396.

[64] T. Popescu, *Biserica*…, p. 36-38.

[65] *Ibidem*, p. 30.

[66] *Ibidem*, p. 34.

În același timp, „*moștenirea culturală a lumii vechi a primit-o și păstrat-o în Orient imperiul bizantin, iar influența lui s-a întins peste toată Europa, cu rezultate apreciabile pentru cultura omenirii*… Ca și pentru Roma creștină, religia a fost pentru Bizanț unul din mijloacele de a-și dezarma și îmblânzi vecinii și adversarii… iar opera misionară a Bizanțului are o importanță universal-istorică. *Ca și misionarii latini, misionarii bizantini au răspândit civilizație. Din triburi barbare, creștinismul bizantin a făcut națiuni*. Goții lui Ulfila, armenii, abisienii, slavii, bulgarii, ungurii, rușii, arabii chiar, până și turcii, au beneficiat de influența culturală a imperiului creștin bizantin… încât bizantinii au fost binefăcătorii spirituali ai celor mai diferite rase… și când – Imperiul bizantin milenar topindu-se la 1453 – *Bisericii i-a revenit sarcina uriașă de a-și susține și întări popoarele*… Se născuseră în Orient popoare noi. Calamitatea stăpânirii turcești părea pentru ele mortală și ar fi fost poate, dacă aceste popoare n-ar fi fost creștine și n-ar fi avut o Biserică. *Religia le-a ținut loc de naționalitate și Biserica de protector, de învățător, de educator, de artist*… De aici rolul Bisericii naționale în conservarea și cultivarea popoarelor orientale”[67].

Încheind acest periplu istoric, ne vom sprijini pe concluziile aceluiași venerabil dascăl de istorie bisericească, armonizate în obiectivul demersului de față, arătând că „principiul cultural al creștinismului este de ordin moral. Ori, un astfel de principiu caracterizează adevărata cultură. *Nu există cultură demnă de acest nume fără morală. O cultură imorală este un non-sens, ea devine un sinonim al pierzaniei*. Cultura vizează îndeosebi educația sufletului. Ea trăiește din suflet, este pentru suflet și nu poate ignora nici neglija exigențele sale cele mai legitime, care sunt spirituale și morale. Pe bună dreptate se spune că „*sufletul culturii este cultura sufletului*”. Lucrând pentru îmbunătățirea omului, creștinismul lucrează, deci, pentru cultură. *Mântuind sufletul, mântuiește cultura*. El pune în valoare și desăvârșește sufletul omenesc, care este izvorul, motorul, rațiunea de a fi a culturii… *Creștinismul a propovăduit și a realizat virtuți admirabile, a dat exemplul unei vieți morale necunoscute până atunci, a creat o societate a cărei solidaritate, milostenie, curaj, sinceritate, pudoare, castitate, curăție, demnitate erau recunoscute până și de păgâni*. În sânul unei lumi în descompunere morală și socială, creștinismul a întemeiat Biserica, Cetatea lui Dumnezeu, Comuniunea Sfinților. Este cel mai frumos și mai indispensabil lucru pe care o religie îl putea oferi omenirii:

[67] *Ibidem*, p. 45-48.

o societate îndreptată, regenerată, mântuită pentru Dumnezeu și pentru lume, câștigată pentru viață și pentru cultură”[68].

De aceea, spiritualitatea creștină rămâne mereu actuală; mai ales în confruntare cu actualul neopăgânism vitalist, care în numele omului natural se proclamă susținătorul demnității sale, cultivând animalitatea în detrimentul spiritualului propriu naturii umane, nedorind să înțeleagă că, lipsind această dimensiune specifică, natura omenească își pierde autenticitatea, devenind asemenea unei păsări fără o aripă, care, neputând zbura, își pierde menirea firească și implicit sensul vieții…

În *concluzie* putem spune că așa cum păcatul raportat la natura omului este o falsificare a acesteia, pe măsură să-i degradeze arhitectonica firească, virtutea ca viață în Hristos prin Duhul Sfânt, aducându-i sacralitatea, îi este proprie, încât prin cultivarea ei ca viață de har și de sfințenie, se realizează misiunea creștină în lume cu efecte benefice în relațiile interumane, ca izvor de credință roditoare în opere filantropice și de cultură, de bunătate și dreptate, de cumpătare, de pace și bucurie frățească, de îngăduință și iertare, de prietenie și fidelitate, de onestitate și decență, de modestie și onoare, de curaj și jertfelnicie în viața socială și în cea familială.

În același timp, virtutea ca viață de har, oferindu-i naturii umane autenticitatea, face ca lumea destrămată și debusolată de anormalitatea păcatului și de triumful degradării, să fie populată de cât mai mulți oameni înduhovniciți ce se dovedesc totdeauna caractere ferme, capabile să activeze cu responsabilitate „ca pentru Domnul”, fiind într-adevăr sufletul ce dă viață și putere societății omenești.

---

[68] *Ibidem*, p. 220-221.

Iubirea ca temei al vieții spirituale și misiunii creștine

Misiunea Bisericii de a face vie și activă împărăția lui Dumnezeu prin transmiterea duhului vieții de iubire a lui Hristos în lumea păcatului nu a fost și nu este ușoară, fiindcă în prezent, parcă mai mult ca oricând, omul se înstrăinează tot mai mult de Dumnezeu, iar în contextul desacralizării trăiește drama propriei însingurări cufundat în *individualismul nepăsării față de viața celor din jur.* Iar acest egoism dominant, orientat aproape în exclusivitate spre viața de aici și de acum, îl subjugă pe omul contemporan plăcerilor oarbe venite din zonele tenebroase ale firii, înrobindu-l în nesiguranța propriilor căutări, încât înregistrăm o răsturnare a tablei de valori pe măsură să destrame aspirațiile firești ale conștiinței.

Apoi, în contextul economiei de piață din era globalizării, când banul, plăcerea și puterea sunt râvnite cu ardoare spre a asigura confortul personal, asistăm la mobilizarea tuturor energiilor în acest scop, în detrimentul vieții spirituale, care este tot mai puțin evidențiată. În felul acesta, o pledoarie în favorul cultivării valorilor spirituale creștine, atât de necesare bunei desfășurări a vieții, reprezintă mai presus de orice o pledoarie pentru normalitate și responsabilitate, iar Biserica și-o asumă ca activitate misionară.

1. Sensul iubirii din perspectivă misionară creștină

Când Apostolul spune: „*dacă dragoste nu am nimic nu sunt*" (*I Corinteni* 13, 2), evidențiază faptul că iubirea este definitorie sufletului omenesc ca deschidere spre cunoaștere, comunicare și comuniune a omului cu semenii și cu lumea, încât această sentință devine normativă în abordarea vieții și existenței umane. Pe acest temei s-a putut spune că „existența pentru iubire nu e un atribut lângă altele ale ființei omenești, ci este existența omenească însăși. Omul e întru atâta om, întrucât trăiește în iubire. Măsura îndepărtării de iubire este măsura decăderii din umanitate. Nu libertatea, nici puterea creatoare spirituală, nici rațiunea nu constituie specificul omenesc. Acestea sunt mai degrabă condițiile realizării ființei

sale proprii omenești care constă în iubire. Ele nu-și au sensul în ele însele. Sensul lor este iubirea, adevărata comuniune. Nu măsura genialității determină gradul omenității, al calității de om, ci măsura iubirii”.[1]

De aici vedem că purtând chipul lui Dumnezeu care se definește a fi iubire: „*Dumnezeu este iubire*” (*I Ioan* 4, 16), această iubire îi este proprie omului ca o realitate ontologică a vieții divine în ființa sa, în sens că „cel ce rămâne în iubire, rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu rămâne în el”. De aceea, odată cu alterarea chipului lui Dumnezeu în om prin păcat, destrămând comuniunea cu Dumnezeu, iubirea însăși devine un simțământ contradictoriu și confuz, asemenea contradicției pe care păcatul a creat-o în existența sa. În această situație, însăși „cuvântul *iubire* e cel mai fluid, mai complex, mai vag și mai variat ca sens dintre toate cuvintele. El cuprinde cer și pământ, suflet și trup, neprihană și patimă, nostalgie și instinct. Pentru unii, ea este numai instinct, chiar dacă e îmbrăcat în vălul amăgitor al unei idealități pure; pentru alții ea este forță pur spirituală, care contopește sufletele și le unește cu Dumnezeu. Pentru unii e o putere demonică, prin care se exercită o misterioasă fascinație asupra omului spre a-l transforma în instrument orb al speciei; pentru alții ea este rază de paradis, care coboară chiar din inima lui Dumnezeu, ca să ridice viața noastră la plenitudine. Concepte opuse sub acoperământul fragil al aceluiași cuvânt. Cu toate acestea sensurile nu sunt decât forme variate ale aceleiași impulsiuni originare, care este izvorul adânc al lor”. [2]

Când ne referim la iubire ca temei al misiunii creștine, se cuvine să evidențiem aspectul ei originar și nu contradicția păcatului care îi degradează și îi sufocă sensul. Adică, iubirea care „pătrunde până în adâncurile de taină ale existenței, unde lumea își înfige rădăcinile în Dumnezeu și unde privirea obișnuită nu poate pătrunde”[3], dar în același timp a-i restabili esența ei în existența concretă a omului raportată la întreaga creație a lui Dumnezeu, spre a-i reda acesteia autenticitatea originară. Iar în acest caz, iubirea trebuie primită și cultivată ca viață de har în contextul *virtuților teologice*, corelată organic și funcțional cu credința și nădejdea, spre a realiza cea mai adâncă comuniune și unire cu Dumnezeu.

Desigur, e vorba de harul „credinței lucrătoare prin dragoste” (*Galateni* 5, 6), pe măsură să dea sens autentic întregii existențe, făcând vie

[1] Emil Brunner, *Der Mensch im Windersspruch*, Berlin, 1937, p. 63.

[2] Mitropolit Dr. Nicolae Mladin, *Familia creștină*, în vol. *Studii de Teologie Morală*, Sibiu, 1969, p. 352.

[3] *Ibidem*, p. 57.

sfințenia lui Hristos ca lucrare a Duhului Sfânt, realizată prin „cuvântul lui Dumnezeu și rugăciune” (*I Timotei* 4, 5), definind astfel misiunea spirituală a Bisericii în lumea păcatului, spre mântuirea ei.

În altă ordine de idei, dat fiind caracterul complex și diversificat al iubirii, s-au căutat și s-au găsit de-a lungul vremii termenii și expresiile specifice pentru fiecare din aspectele care o exprimă. S-a impus în acest sens gândirea și filosofia clasică greco-romană, care propune cel puțin patru termeni pentru a reda variatele și multiplele nuanțe ale iubirii, deopotrivă ca realitate a sufletului omenesc, dar și ca mod de relație cu Dumnezeu, cu semenii, cu lumea, precum și cu întreaga creație. Aceștia sunt: στοργή, φιλία, ἔρως și ἀγάπη.

Astfel, στοργή înseamnă a iubi cu tandrețe și desemnează iubirea pornind de la respectul datorat de copii părinților, rudelor sau celor apropiați, sau afecțiunea datorată de părinți copiilor. Poate fi și iubirea conjugală, sau iubirea între compatrioți.[4]

Φιλία este afecțiunea către semen, atașamentul plin de sinceritate care pătrunde în intimitățile de taină, spre a forma un „alter-ego“, motiv pentru care ea definește *prietenia*.

Dat fiind faptul că ἔρως și ἀγάπη sunt două noțiuni ce definesc iubirea ca cel mai profund simțământ uman, care ridică sufletul omenesc spre zările absolute și eterne, le vom determina specificul și în același timp modul unitar de acțiune în viața omului și în multiplele lui relații.

2. Conexiunea dintre *ἔρως* și *ἀγάπη* din perspectiva misiunii spirituale creștine

2.1. *Ἔρως* ca simțământ uman

Definind iubirea, Eros reprezintă *atracția sufletului spre frumos*. Numai că această atracție este de cele mai multe ori *subiectivă și relativă*. Subiectivă, fiindcă este în mare parte determinată de plăcere, de unde și constatarea intrată în uzanța comunicării și comuniunii interumane că „nu este frumos ceea ce în sine este frumos, ci este frumos ceea ce-ți place”… Este relativă, fiindcă în plan uman, ca viața însăși, frumosul este schimbător, oscilant, nesigur și trecător; precum nestatornic și de multe ori confuz devine și eros.

[4] Prof. dr. Haralambie Rovenţa, *Despre iubire,* în rev. „Studii Teologice”, București, 1936, și în *extras*.

Pe de altă parte, imensă forță irațională, naturală și existențială, *eros* definește *iubirea care pleacă de la sine și se reîntoarce la sine*. Aflându-se în dependența judecăților de valoare, *eros* acționează dinamic și creator în contextul proceselor de conștiință, pe măsură să devină mit, poezie, religie-cult, literatură, filosofie, dramă, tragedie și artă. În același timp, *eros* este un mare rezervor de afectivitate, încât îngemănat cu *libido* dezvoltă elanul vital ca voluptate ce prăbușește viața, înrobind sufletul în cele mai josnice patimi.

Apoi, ca tensiune incandescentă, *eros poate domina lumina rațiunii*, aducând tot felul de tulburări social comunitare, iar când intră în intrigile politice poate schimba chiar și cursul istoriei.

În acest context, scolasticii fac deosebirea dintre „*eros concupiscentiae*" și „*eros benevolentiae*". După cum spune numele, *eros concupiscentiae* definește dorințele orientate egoist, cu prioritate spre plăcerile trupești, pe când *eros benevolentiae* animă dinamismul aspirațiilor generoase.

2.1.1. Sensul noțiunii în mitologia, arta și literatura antică

Privind înțelesul primar al cuvântului „eros" se consideră că acesta ar deriva din sanscritul *heros* care înseamnă *sfânt.* De aceea, *eros* își începe traiectoria existenței *într-un climat de castitate, pentru a se dezvolta apoi în îmbrățișare și pasiune, și a continua prin maternitate*.[5] Prin urmare, *Eros* nu a fost totdeauna băiețelul grațios care săgeta inimile îndrăgostiților. După *teogoniile* cele mai vechi, Eros s-a născut odată cu Pământul. Apoi în epoca arhaică a fost considerat *fiul lui Hermes și al Afroditei*, zeiță care a avut cu Ares încă un fiu, pe Anteros, adică dușmanul iubirii. Mai presus de Eros era *forța generatoare a lumii*, *a omului*, a marilor evenimente omenești și casnice. *Eros a fost marea putere universală care a pus în mișcare atât nașterea zeilor cât și a oamenilor*. „Eros, cel mai frumos dintre zeii nemuritori, eros care zdrobește mădularele și care subjugă, în pieptul tuturor zeilor și oamenilor, mintea și înțeleapta voință", spune Hesiod în *Teogonia* sa (v. 116; 120-122).[6] Eros este una din numeroasele personificări ce apar în cosmogoniile pre-filosofice. Spre deosebire însă de majoritatea celorlalte, care reprezintă stări, ca de exemplu Noaptea, Haosul, Pământul sau Cerul, Eros este *o ființă* (Aristotel, *Metafizica*, 1071 b). În *cosmogoniile orfice*, el le unește pe toate și din toate acestea se naște neamul zeilor nemuritori

[5] Ion Biberi, *Eros*, f.a., p. 88.
[6] Ion G. Coman, *Miracolul clasic*, București, 1940, p. 23.

(Aristofan, *Păsările*, 700-702). Iar *Zeus, când vrea să creeze* (demiurgein) *ia chipul lui Eros*. Prin urmare, Eros a fost recunoscut de *Aristotel* ca o *forță motrice plăsmuită după un model sexual*, folosită pentru a explica *„însoțirile" și „nașterile" elementelor mitologice*, un fel de Prim mișcător din vechile cosmogonii (*Metafizica*, 984 b). Pe măsură ce mitologia se destramă, filosofia va face din Eros mișcătorul, și mai ales din Afrodita, un mijloc în legarea puterilor contare. Așa este cazul la *Parmenide* unde *Eros este demonul ce totul călăuzește*. La fel se exprimă și *Lucretius* cu privire la *Venus*, „care singură natura o cârmuiește"[7].

Pe de altă parte, de la sfârșitul secolului al VI-lea, Eros este înfățișat *în artă în chip de adolescent, adesea cu aripi, făcând impresia că zboară în văzduh în căutare de victime*. Arcul și săgețile, care constituie simbolul lui, apar abia în secolul IV, când artiștii pun accentul asupra caracterului său malițios[8].

În *perioada elenistică*, sub dominanta sentimentalității, *imaginea legăturii dintre Eros și Psihe* este romanțat redată prin legenda care o prezintă pe Psihe ca o tânără vizitată în fiecare seară de către Eros, un tânăr încântător, fără însă a-și dezvălui identitatea, iar Psihe nu avea dreptul să-l privească. La un moment dat, când acesta dormea, Psihe îl privește și îl recunoaște, dar o picătură de ulei cade din lampă și, trezindu-l, dispare definitiv. Mergând în căutarea lui, Psihe devine prizoniera Afroditei. Nu se lasă învinsă, ci suportă toate necazurile, fiind sprijinită în taină chiar de Eros.[9]

Această interesantă poveste are tâlcul ei, dacă ne gândim la raportul dintre sufletul omenesc și iubire; sau mai ales, la raportul de interdependență dintre iubire și frumusețe, personificate prin Eros și Afrodita.

2.1.2. Erotică și religie

Definind iubirea irațională ca o săgeată demonică, care zdrobește destinul omului, *eros* poate fi întâlnit din abundență în *religiile precreștine*, sub *forma sacră a corelației dintre religie și erotică în vederea procreației.*

Vom vedea în continuare care este sensul *sacralizării erotice*. Fiind sădită de Dumnezeu în firea omului, *procreația* avea un sens și un scop bine definit. Am putea spune că avea chiar o *funcție sacră,* și anume de a

[7] *Ibidem*.

[8] Pierre Devambez, *Psihe,* în *Enciclopedia civilizației grecești*, trad. Ioana și Sorin Stati, București, 1970, p. 461.

[9] *Ibidem*.

continua opera de perpetuare a neamului omenesc, înscrisă în însăși destinul sau menirea omului la creație: „creșteți și vă înmulțiți și stăpâniți pământul" (*Facerea* 1, 28). Numai că, după căderea omului în păcat, asistăm la o compromitere a procreației ca act sacru, sau la *desacralizarea lui.* Se știe că omul dotat cu rațiune se așează totdeauna față de realitate *într-o relație de cunoaștere.* Impulsionat de instinctul divin înscris în ființa sa spirituală, prin sentimentul de *mirare-admirare* = τό θαυμάξειν, omul a ajuns la cunoașterea naturii, pe care a divinizat-o sub formă de rituri, obiceiuri, serbări și diverse creații spirituale simbolice. Procesele creatoare de viață, legile de perpetuare a vieții au constituit obiectivul central al preocupărilor divinatorii, atât ale marilor gânditori, cât și ale mulțimilor. Ceea ce i-a *mirat* mai mult și mai adânc a fost *minunea (τό θαύμα) necontenitei înnoiri a vieții tuturor ființelor, încât fascinația sau mirarea în fața perpetuării vieții devine religie și erotică.* Pornind de la faptul că prin organele genitale se face fecundația și concepția vieții, s-a ajuns la o *divinizare a atributelor sexuale.* Bărbații au instituit *cultul Afroditei* (Venerei) (a femeii ca și *concepție),* iar femeile *cultul lui Priap* (Adonis) (bărbatul care întruchipează fecunditatea). Astfel, *originea acestor culturi se află în divinizarea naturii creatoare de viață*, stabilind o strânsă legătură între *religie* și *erotică.* Divinizându-se concepția și fecundația, se divinizează propriu zis *viața eternă. Î*n acest caz *principiul erotic ce însoțește realizarea fecundației a devenit obiectul unui cult, iar Venus și Priap zei universali*, întreținând cu misterele lor curiozitatea și preocupările omenirii în jurul lor. Se apreciază că *epoca de decadență a lumii antice* a început din momentul în care *cultul sacru al fecundității a fost înlocuit prin cultul erotismului ce însoțește actul fecundației.* Lumea era atrasă mai mult de coeficientul plăcerii în actul generator de viață, încât sensul vieții se reducea la trăirea prin exces a plăcerii erotice.[10] Decadența ajunsese atât de departe, încât cu drept cuvânt s-a arătat că „nici o civilizație nu a cunoscut plenitudinea viciilor și perversiunilor erotice în intensitatea celei din epoca de decadență a civilizației antice, până la *regenerarea ei prin cultura creștină*. Se crease astfel o ambianță de depravare și trândăvie, încât chiar și cei mai căști erau supuși decăderii. Frumusețea era marfa de vânzare în mâinile părinților, soților pentru sărbătorile orgiace cu dansuri lascive, la mese ce se terminau în „vomitorium". Această *realitate sexual-erotică* este prezentă și în viața zeilor, zeițelor, nimfelor, satirilor, etc.,

[10] Dr. I. Popescu Sibiu, Concepția psihanalitică, expunere și critică, Sibiu, 1947, p. 99-100.

iar erotismul excesiv a fost întruchipat în toate domeniile de manifestare socială a omului: în sculptură, pictură, arhitectură, literatură, muzică, artă, religie, etc.[11]

În acest context, *psihanaliza, introducând pe Eros în lumea instinctelor*, îl definește ca iubire de viață, ce se exprimă prin libido ca elan vital, în contradicție cu *Thanatos*, care este instinctul morții. Promovând psihosexualitatea animată de panhedonism, ca un imens rezervor de energie, eros va fi în slujba moralei inconștientului, cu dominanta libertății autopermisive. Într-o astfel de conexiune egofilă sau egocentrică, *eros se pierde în procesul de desacralizare*.

2.1.3. Eros genuinus *în lumea viețuitoarelor*

După cum se poate constata din cele până aici tratate, Eros nu este numai un *mit*, ci și realitate în viața oamenilor, sau, după cum vom vedea, este prezent și *în lumea celor care nu cuvântă.*

În cartea sa închinată lui „*Eros*”, Ion Biberi face o incursiune în lumea viețuitoarelor, evidențiind aspectele pline de semnificație și expresie estetică din viața lor. Astfel, se arată că multe dintre viețuitoare *spiritualizează de-a dreptul instinctul de reproducere,* ceea ce demonstrează odată în plus că *Frumosul* este înscris atât în *macrocosmosul* numit „podoabă”, adică frumusețe, *cât și în însăși firea animalelor.* La multe din ele, instinctul de reproducere, care face ca viața să se perpetueze, nu rămâne o formă mecanică însoțită cel mult de voluptate, ci putem vorbi de o adevărată *dragoste genuină impregnată de diversele forme ale Frumosului*. Iar această dragoste înăscută este cunoscută sub numele de „*eros genuinus*” (de la „genuinus” = natural, impus de fire, adică înăscut).

Pentru a nu rămâne numai la vorbe, vom veni spre exemplificare cu mai multe cazuri concrete, vrednice de menționat pentru interesul pe care îl prezintă. S-a remarcat în acest sens, pe bună dreptate, că *actul reproducerii presupune adesea frumusețe și bucurie,* fie că este privit de cercetător la microscop, fie că, mai ales, este admirat în împlinirile lui vizibile cu ochiul liber. De exemplu, așa-numitele *haine de nuntă,* adevărate reînnoiri ale penajului sau pielii, imense dezvoltări ale coamelor în același timp ornamentale, dar și organe de apărare și atac. Controlate de activități hormonale, aceste caractere secundare adesea dispar după anotimpul împerecherii. Apoi, *solzii și aripioarele peștilor* au culori vii,

[11] *Ibidem*.

bătând în albastru, roșu, sau risipindu-se în toate culorile spectrului solar, își diversifică înfățișarea formei, însuflețind sărbătorește adâncurile apelor. Trupurile anumitor *amfibii* apar ca veritabile steaguri, cu separație distinctă de culori, după diferitele regiuni ale corpului. Cochetăria păsărilor are grație și reîmprospătări de culori ale penajului brăzdând cu dungi partea superioară a abdomenului, împestrițându-le aripile ce lucesc în lumină, sau prelungind cozile cu trene fanteziste.

Sărbătoarea nunții prinde în vârtejul ei întreaga natură, precum o descrie atât de sugestiv și plastic George Coșbuc în „Nuntă în codru". Iau parte la nuntă florile smălțuind strălucitor sau discret peisajul, pentru a chema insecta doritoare de sucuri. Astfel, regnul vegetal participă și el la bucuria nunții prin culoare și parfum, încât *nunta este împlinită în forme de o neînchipuită diversitate, străbătută de frumusețea și bucuria adăugate la formele vitale superioare de voluptate*.

O altă dimensiune interioară a delicateței emotive este *parada sexuală* ce constă din anumite comportamente ce preced actul „dragostei genuine", reprezentând ceea ce în limbaj modern numim „curte", având semnificația unui ceremonial pe care masculul îl săvârșește în jurul femelei, încât dragostea animală nu este o simplă dezlănțuire inferioară instinctivă… Faptul că erotismul nu este numai instinct, ci și afecțiune, o demonstrează și *scorpionii când masculul și femela, aflându-se față în față, își* apropie îndelung și lent cozile. Apoi, la un anume pește (coștrișul spinos), masculul săvârșește în jurul femelei un dans, prezentându-i abdomenul său viu colorat în roșu, iar femela, sesizând culoarea roșie, se apropie de mascul, care se îndreaptă către cuibul dinainte pregătit pentru depunerea icrelor. La fel și în *lumea păsărilor,* parada dragostei este foarte complexă, constituindu-se din atitudini, mișcări, cântec, schimbări de poziție ale masculului în jurul femelei, spre a-i arăta regiunile cele mai viu colorate. Un semn de intimitate mai pronunțat la unele păsări este *contactul ciocului*, amintind de sărut. Tot cu sens erotic sunt și *ofrandele alimentare* ce reprezintă adevărate daruri pe care masculul le oferă femelei. Uneori, femela acceptă ofranda, în afara oricărei nevoi alimentare, alteori, ofranda trece în mai multe rânduri de la mascul la femelă și invers. Ne putem referi, în continuare, la *pasărea paradisului* din Australia, când masculul pregătește femelei o adevărată locuință, împodobind-o cu scoici și pietricele colorate, apoi își conduce mireasa înăuntru și închide deschizătura locuinței. Ca formă a dragostei genuine la păsări se remarcă și *zborul de paradă.* De exemplu, *ciocârlia* se

ridică la mari înălțimi, cei doi parteneri executând un dans, repetând căderi și zboruri unul deasupra celuilalt, cu fâlfâit deosebit și tremurători de gheare și al întregului corp. S-a observat că toate aceste manifestări prenupțiale, îmbracă adesea semnificații de ceremonial, avându-și corespondentul în comportamentul uman al populațiilor primitive (necivilizate). La acestea adăugăm *cântecul* ca mijloc de comunicare a dragostei prenupțiale. De pildă, *privighetoarea* își începe cântecul în primele zile ale lunii aprilie, dar formarea perechilor se face cu oarecare greutate. Și anume, masculul fiind gelos, își urmărește rivalii cu furie și cu luptă. Când unul dintre masculi își stabilește supremația, lupta încetează lăsând loc cântecului de dragoste, care răsună mai cu seamă noaptea, până spre zori. Masculul cântă, femela ascultă. Intervalele dintre cântece sunt consacrate căutării hranei și facerii cuibului, iar odată cu începutul clocitului, cântecul minunat al privighetorii se rărește tot mai mult.

Un rol important îl au în detectarea partenerului și *percepțiile olfactive.* De exemplu, fluturele (Arctia Selene) își identifică femela la o distanță de 11 km, stabilind în același timp și locul unde se află partenera.

În legătură cu aceste manifestări erotice, cercetările științifice au evidențiat că *mesajele dintre animale sunt stabilite de produsele chimice din organism numite feromoni* (C_{20} H_{32}), care reprezintă un sfert de milionime din greutatea corpului. Ele stabilesc formele vitale și corelațiile complexe, atracții și aversiuni, apeluri și preveniri de alarmă, dorințe de împerechere și impulsuri determinând ciclurile ovulatorii la femele.[12]

Pe de altă parte, un cercetător avizat, precum *J. Belioz, a* evidențiat foarte multe aspecte ale simțămintelor nobile în dragostea genuină a animalelor, precum „*fidelitatea conjugală*" a marilor păsări răpitoare; „marea duioșie reciprocă" a papagalilor în timpul nidificării; miile de atenții delicate, mereu reînnoite" ale acestor păsări. Se mai remarcă apoi elemente de „monogamie și poligamie" la diferite păsări; „starea matrimonială", în care „datoriile familiale și ajutorul reciproc" alcătuiesc cele mai bune „chezășii ale dezvoltării oului și puilor"; la fel stări de „simpatie" și „gelozie", ce le unesc sau le separă. La acestea se pot adăuga și reacțiile individuale asemenea jocului rudimentar al pasiunilor și sentimentelor umane". Prin această dragoste genuină miracolul vieții își desfășoară una din fețele sale esențiale, în sensul că, dincolo de lupta acerbă pentru existență, asigurând supraviețuirea celui mai tare, sau de faptul devorării

[12] I. Biberi, *op. cit.,* p. 45-48.

masculului de către partenera sa, în timpul împerecherii pentru reproducere, se desfășoară totuși o *lume a frumosului,* înfăptuită în formă și culoare, în irizări și nuanțe, în arpegii de cântec și fantezie a dansului, în simetriile și ordonanțele de adâncime ale proceselor cromozomiale revelate de microscop, în bucuria voluptăților, legate în general, totuși, de rivalități, luptă și moarte; aripa *hialină,* parcursă de nervuri delicate, este lucrată în crestăturile savante ale jocurilor materiei, îmbibate cu necesitățile vieții; albastrul suav al aripii de fluture este tivit de o margine fină, făcând să contrasteze albul cu negrul; fondul mov al aripioarei poate fi împroșcat de puncte dispuse sau orânduite simetric, către margini în forme *ocelate,* ale căror cercuri se îmbină într-o delicată simfonie cromatică. Antenele adulmecă în vibrație aerul și miresmele; corpul păsării este o adevărată operă de artă, de la ciocul drept, prelungind corpul împestrițat de pete viu colorate, până la coada, ce bate aerul în evantai policrom. Nu putem însă generaliza spunând că frumusețea animală coincide cu simțul estetic uman. Totuși, *actul reproducerii presupune frumusețe și bucurie.*[13]

De aici vedem că erosul genuin este de origine divină, ca datum sădit de Creator atât în ființa viețuitoarelor, cât mai ales a omului, spre a îmbina armonic voluptatea, pasiunea, bucuria, frumusețea și generozitatea, încât: „amare est gaudere felicitate alterus” („a iubi înseamnă a te bucura de fericirea altuia”).

2.1.4. **Eros** ***în gândirea filosofică precreștină***

Cel care a evidențiat magistral desfășurarea culturală a lui Eros spre Frumos și Bine, a fost divinul Platon. În două din dialogurile sale: *Phaidros* și *Symposion***,** are în atenție această dezbatere[14], definind pe *eros* ca *iubirea pentru tot ce e frumos* (*Symp*. 204b).

Mai întâi se cuvine să stabilim că în concepția lui Platon există două lumi: cea ideală (a ideilor) eternă și reală, și lumea materială de aici, ca imitație a celei dintâi. Lumea sensibilă este doar un reflex, un simbol al lumii ideilor. Omul este ființa privilegiată, capabilă să iasă din sine însuși și să tindă spre lumea ideilor. Și aceasta datorită faptului că el are originea primară în acea lume. Corpul material, fiind supus dorințelor și instinctelor vieții materiale, este o închisoare. În ființa sa însă, el rămâne o entitate imaterială, de aceea tinde neîntrerupt spre descătușare, spre eliberare de

[13] *Ibidem*, p. 43-45.
[14] Vom folosi traducerea lui Petru Creţia, *Banchetul***,** București, 1995.

înșelăciunea simțurilor, a poftelor și a pasiunilor care îl fac prizonierul nesiguranței realităților pământene. Omului nu-i vine nimeni în ajutor. Ideile strălucesc reci și distante, acolo în înălțimea lor neajunsă, iar omul se zbuciumă singur, obsedat de dorul patriei sale originare, care îl atrage mereu. Eros este tocmai *nostalgia unei fericiri pierdute.* Erosul este pentru lumea spirituală ceea ce este *gravitația pentru lumea materială.* „Această năzuință a spiritului către cele de sus, această forță care îl îmboldește să se adune de printre lucrurile, poftele, și presiunile vieții de aici și să-și *împinteneze* puterile pentru a se integra în ordinea lumii divine, este Eros”[15]. Prin urmare, Eros este iubirea ca mijloc de înălțare a omului prin el însuși către Dumnezeu. Este *Mijlocitorul (daimon)* între viața divină și cea omenească. „Zeii nu au de-a face nemijlocit cu oamenii, ei nu se apropie și nu stau de vorbă cu ei, nici în trezire, nici în somn, decât prin mijlocirea naturii daimonice. Iar acela dintre oameni care se pricepe la asemenea mijlociri este un om daimonic“ (*Banchetul*, 203a).

Platon arată că Eros înalță sufletul omului spre valorile absolute, adică spre *Frumusețea în sine,* fiindcă lucrurile din această lume nu au valoare în sine; cel mult, ele conduc spre frumusețea ideilor în sine. Depinde însă de felul în care fiecare muritor tinde spre Frumusețea în sine prin erosul din el. Dar, mai presus de alte comentarii, să urmărim cuvintele divinului înțelept: „Înainte de toate această Frumusețe este veșnică, nu e supusă nașterii și pieirii, nu sporește și nu se împuținează. În al doilea rând, ea nu este pe alocuri mai frumoasă și pe alocuri mai puțin, nici când frumoasă și nici când nu, nici frumoasă într-o anume privință și în altele nu, nici frumoasă aici și urâtă în altă parte, frumoasă pentru unii și lipsită de frumusețe pentru alții. Mai mult decât atât… ea nu există în altceva anume, cum ar fi în vreo ființă sau în pământ sau în cer sau în ce vrei tu. Ea trebuie închipuită ca *existând în sine, deopotrivă cu sine și împreună numai cu sine, și ca având, în veșnicia ei, mereu aceeași formă*. Iar toate celelalte frumuseți sunt părtașe la ea, dar în astfel de chip încât nașterea și pieirea acestora nu duce nicidecum la vreo creștere sau la vreo scădere înlăuntrul Frumuseții, pe care toate acestea o lasă neschimbată… Pornind de la frumusețile din lumea noastră pieritoare și vrând să ajungem la Frumusețe, urcăm necontenit, treaptă cu treaptă, de la un trup frumos la două, de la două la toate; și de la trupurile frumoase la faptele frumoase, până când, de la acestea din urmă, ajungem în sfârșit Ia acea învățătură despre Frumusețe, la al cărui capăt aflăm ce

[15] Prof. dr. D. I. Belu, *Despre iubire,* Timișoara, 1945, p. 41-43.

este Frumusețea cu adevărat. *Dacă este vreun ținut al vieții în care merită să trăiești, acesta este ținutul în care ne aflăm în fața Frumuseții înseși. Dacă va fi să o vezi vreodată, altceva vei simți decât în fața bogăției, a podoabelor, a băieților și a tinerilor frumoși, toate lucruri care te fac, pe tine cel de acum, să te cutremuri uluit*. Într-adevăr, tu și mulți alții ca tine ați fi în stare, doar ca să vă bucurați de vederea iubiților voștri și să fiți mereu și mereu împreună cu ei, să răbdați de foame și de sete cât v-ar ține puterile. Dar atunci ce să ne închipuim că ar simți cineva căruia i-ar fi cu putință să vadă însăși Frumusețea absolută, în toată curățenia ei, *nepângărită de trupuri omenești* și de culori, de nimic din multele zădărnicii pieritoare, Divina. Frumusețe în sine, care nu are chipuri mai multe. Crezi că puțin lucru ar fi viața unui om care ar privi înspre ea și ar privi-o cu ochii minții și ar trăi astfel în unire cu ea? Oare nu-ți dai seama că numai acolo îi va fi dat, privind îndelung Frumusețea, să dea naștere nu unor biete asemănări ale vredniciei, căci acolo nu asemănări vede, ci unor vlăstare adevărate, pentru că acolo vede însuși adevărul? Iar cel care zămislește adevărata vrednicie și care o crește ajunge drag zeilor și dacă îi este dat aceasta vreunui om, dobândește nemurirea” (*Banchetul*, 211a-212b).

În același dialog, Platon arată că Eros se raportează la frumusețe și în actul zămislirii, ca o perpetuare a nemuririi. „… Iar unirea dintre bărbat și femeie este zămislire. Și unirea aceasta este un lucru divin și chiar se poate spune că însămânțarea, sarcina și nașterea sunt, în viața ființelor pieritoare care suntem, o formă a nemuririi. Dar acestea nu se pot trece întru nepotrivire, iar între divin și urât este nepotrivire; numai frumosul are potrivire cu divinul… Iată de ce, ori de câte ori făptura omenească rodnică se apropie de frumos, ea se însenineaza și se destinde bucuroasă, și zămislește și dă naștere. Iar când se apropie de urât, dimpotrivă, se posomorăște, și mâhnită, se strânge în sine și se face ghem, astfel că nu are loc nici o zămislire. Și trebuind să-și oprească râvna de a zămisli, suferă. De aici și faptul că ființa rodnică și prea plină de sevă este fermecată când se apropie de frumusețe, pentru că cel care se bucură de ea, scapă de chinul dorinței… Zămislirea este pentru o ființă muritoare tot ceea ce poate ea avea ca viață veșnică și nemuritoare. Iar dacă… iubirea este dorința de a dobândi binele pentru vecie, nemurirea trebuie neapărat dorită împreună cu binele și prin urmare, iubirea trebuie să fie negreșit și iubire de nemurire” (*Symp*. 206d-207a).

În acest context, Platon se referă la Eros ca la „cel mai iubitor de oameni dintre zei“. „El poartă grijă de nevoile omenirii, el e tămăduitorul acelor suferințe care, odată vindecate, aduc neamului omenesc fericire câtă este cu putință. Prin urmare, voi încerca să vă arăt în ce anume stă puterea lui, iar voi, astfel luminați, o să-i învățați pe alții. Trebuie însă mai întâi să lămuresc care este natura omenească și la ce prefaceri a fost ea supusă. Iată, cândva, demult, noi nu eram alcătuiți cum suntem acum, ci cu totul altfel. În primul rând, oamenii erau de trei feluri, nu de două ca acum; bărbătesc și femeiesc, ci și de un al treilea fel, care era părtaș la firea fiecăreia dintre cele două. Însă din acesta a rămas doar numele, ființa lui a pierit din lume. Această făptură omenească din vremurile acelea, era un bărbat-femeie, un *androgin,* iar alcătuirea lui ca și numele, ținea atât de bărbat cât și de femeie… În al doilea rând, cele trei feluri de oameni de atunci se înfățișau, toate trei, ca un întreg deplin și rotund; cu spatele și laturile formând un cerc, aveau patru mâini și tot atâtea picioare; singurul lor cap, așezat pe un gât rotund, avea două fețe întru totul la fel și care priveau fiecare înspre partea ei; patru urechi, două părți rușinoase și toate celelalte pe măsură. Făpturile acestea mergeau ținându-se drept și putând să se miște înainte și înapoi ca și noi cei de acum, iar când doreau să alerge, se foloseau de toate cele opt mădulare ale lor și se rostogoleau în cerc… și erau înzestrate cu o putere uriașă, iar mândria lor era nemăsurată, astfel că s-au încumetat să-i înfrunte chiar și pe zei… vrând să urce până în cer și să-l cucerească, cu zei cu tot. Văzând Zeus și ceilalți zei aceasta, s-au așezat la sfat să hotărască ce este de făcut cu aceste făpturi… după lungă și grea gândire, Zeus a spus: cred că am găsit un mijloc prin care, păstrând seminția oamenilor, dar slăbindu-le puterea, va pune capăt dezlănțuirii lor. Chiar acum îi voi tăia pe fiecare în două, astfel vor deveni mai slabi și totodată, sporindu-le numărul, ne vor fi nouă de mai mare folos. Astfel trupul, dintru început al omului a fost despicat în două părți, iar fiecare jumătate a început să tânjească după cealaltă și s-o caute, pentru a se împreuna din nou. Așadar, fiecare dintre noi este ca jumătatea unui semn de recunoaștere. Fiecare ne căutăm jumătatea pentru a ne întregi. Așa se face că acei oameni care au fost tăiați din făpturile amestecate (androgini) sunt iubitori de femei; mulți dintre bărbații care umblă după femei din afara căsătoriei se trag din androgini, ca de altfel și femeile care umblă după bărbați, căutându-i pretutindeni. Cât despre femeile care sunt jumătăți de făpturi femeie, acestea nu prea-i iau în seamă pe bărbați, ci tânjesc mai mult după femei… în schimb, bărbații tăiați

din făpturi bărbat, umblă după bărbați și câtă vreme sunt tineri, tăiați fiind din trup bărbătesc iubesc pe bărbați, le place îmbrățișarea lor și fac dragoste cu ei. Tinerii aceștia, încă de băiețandri, sunt cei mai buni, având firea cea mai bărbătească. Se află oameni care îi socotesc nerușinați, însă *greșesc.* Tinerii de felul acesta nu fac ceea ce fac din nerușinare, ci pentru că fiind plini de îndrăzneală și curaj, arătând ca niște bărbați, caută să se bucure de cei asemenea lor. Iată un semn grăitor: când ajung la vârsta cuvenită, ei și numai ei, iau parte la viața obștească, punându-se în fruntea ei. Pe de altă parte, ajunși bărbați deplini, dragostea lor se îndreaptă numai către tineri, iar prin firea lor, gândul la căsătorie și la zămislirea de copii îl au numai siliți de orânduielile statornicite. Dacă ar fi după ei, ar trăi toată viața unii cu alții, fără a se însura. Cu un cuvânt, oameni ca ei sunt fie *iubitori de tineri,* fie *tineri iubiți,* neplăcându-le cât trăiesc doar cei de aceeași parte cu ei, partea bărbătească. Când norocul scoate în calea cuiva, fie el un iubitor de tineri sau nu, propria sa jumătate, acesta este cuprins de un avânt nespus de prietenesc, de înrudire și dragoste, atât el cât și perechea refuzând să mai fie despărțiți măcar vreo clipă. Asemenea oameni își petrec întreaga viață împreună, deși nu sunt în stare să spună care le sunt așteptările de la celălalt, pentru că nu doar plăcerea dragostei, se pare, îi face să se caute cu atâta patimă și bunăvoie unul pe celălalt. Se vede chiar limpede că sufletul amândurora este cuprins de o altă dorință, pe care nu o pot formula deslușit, ci o bănuiesc doar, și încearcă să o destăinuiască" (*Symp*. 189d-192d).

Vom încheia referirile la Eros cu ceea ce Platon vrea să ne comunice cu privire la *rolul lui etic și binefăcător omului:* „Eros nu este numai o putere de bine, el mai este părtaș și deplinei cumpătări. Toți într-un gând numim «cumpătare» puterea de a fi stăpân peste plăcerile și peste dorințele noastre. Și atunci, dacă suntem stăpâni peste plăcerile iubirii, care este cea mai puternică, suntem stăpâni și peste plăcerile mai slabe decât ale ei, de unde se vede că *Eros este cumpătare însăși"* (*Symp*. 196c)… „Astfel că Eros, după ce este, așa cum sper că am dovedit, *cel mai frumos dintre zei și cel mai binefăcător, el este*, cum urmează să arăt, pricină pentru alții să dobândească și ei însușiri asemănătoare. Pentru aceasta simt nevoia să-mi spun gândul în versuri. Gândul că Eros este același care: Pace aduce-ntre oameni și largului mării seninul. Vânturi alină și celui de griji frământat îi dă somnul. Da, el, Eros, ne golește de duhul înstrăinării și ne umple de acela al înrudirii dintre noi… el este cârmuitorul sărbătorilor, cerurilor, închinărilor noastre de jertfe, el aducătorul de blândețe, alungătorul

de asprime, el cel darnic cu prietenia, zgârcit cu vrăjmășia, milostiv în bunătatea lui; contemplat de oamenii știutori, admirat de zei, râvnit de cei ce n-au parte de el, ținut la mare preț de cei ce se bucură de el… cu grijă de cei buni, pe cei răi nu-i ajută; la ceas de restriște și la ceas de teamă… în luptă ne stă alături și ne mângâie ca nimeni altul; ctitor de bune rânduieli între oameni și zei; cel mai frumos și cel mai priceput cârmuitor de cor, pe care trebuie să-l asculte orice om care vrea să-i cânte laude cum se cuvine, făcându-se părtaș marelui cânt cu care acest mare vrăjitor vrăjește gândul tuturor, oameni sau zei fără moarte…" (*Symp*. 197c, d).

Așadar, *Eros* la Platon nu este numai zeul „mare" și „admirabil" (*Symp*. 178a) „cel mai vechi și cel mai de cinste dintre zei" (*Symp*. 180b) „pricină a celor mai mari bunuri" (*Symp*. 178c), dar și garanția „virtuții în viață și a fericirii în moarte" (*Symp*. 180b). „Dacă iubirea se bucură de acest prestigiu suprem în umanismul clasic, este pentru că ea înfățișează cea mai înaltă culme a aspirațiilor și a realizărilor omenești. Nici un popor din lumea veche n-a făcut din iubire factorul cosmologic și forța metafizică ce generează totul în lume, așa cum au făcut grecii. Acest Eros este proiectarea idealizată a tot ce e mai bun și mai înalt în ființa omenească. În nimic umanismul nu s-a întrecut pe sine mai mult ca în cultul iubirii. Al acelei iubiri curate și creatoare care susține totul."[16]

2.1.5. **Eros** *în educația antică*

Henri-Irenee Marrou, savant de largă recunoaștere academică, demonstrează că legătura dintre *erast* și *eromet* nu era una de inversiune, ci o formă de *educație civică devenită virtute.*

Societatea greacă antică a situat forma cea mai caracteristică și cea mai nobilă a erosului în relațiile private dintre bărbați, mai precis, *dintre un adult și un adolescent* (vârsta teoretică a *erometului era între 15 și 18 ani).* Această legătură este în primul rând de *ordin militar,* spre deosebire de *inversiunea inițiatică și sacerdotală întâlnită la popoarele „primitive*" *studiate de etnologia modernă* (Australia, Siberia, America de Sud, Africa bantustană). În domeniul militar se descalifică iubirea normală a bărbatului pentru femeie, în favoarea idealului format din virtuțile bărbătești: forță, vitejie, fidelitate, cultivându-se un orgoliu specific masculin. Pe timpul lui Socrate, armata invincibilă era considerată cea compusă din perechi de amanți, *stimulându-se reciproc spre erotism și spre sacrificiu. Strabon*

[16] Ion G. Coman, *op. cit.,* p. 24.

vorbește de *Clubul bărbaților* unde era introdus efebul. *Se căuta în relația dintre oameni nu atât frumusețea, cât curajul și buna educație.*

Homer vorbește de dorința celui mai vârstnic de a se afirma în ochii iubitului său, de a străluci în fața lui, stârnind în cel tânăr dorința simetrică de a se arăta demn de cel care iubește – va intensifica la ambii aspirația spre glorie. Exaltarea spiritului agonistic era exprimată pe terenul erotic. Întreaga etică cavalerească se bazează pe sentimentul onoarei reflectat în idealul unei camaraderii de luptă. Pederastia era legată de *îndrăzneală* și *curaj.* De pe plan militar trecea pe plan *politic. Plutarh* spune: „mereu sunt îndrăgostiți care au intrat în dispute cu tiranii pentru băieți frumoși și bine educați". În gândirea greacă o legătură solidă unește pederastia cu onoarea națională și dragostea de independență sau de libertate. Esența pederastiei nu rezidă în relații sexuale anormale, ea este o deformare de sensibilitate, de sentimentalism, un ideal misogin de virilitate totală. Fiind relație pasională, *eros, pe care Socrate îl diferențiază de dorința sexuală, opunându-l acesteia, implică dorința de a atinge o perfecțiune de ordin superior, o valoare ideală, adică ἀρετή, definind virtutea ca excelență, sau ca perfecțiune a naturii umane.* Relația *dintre erast și eromet e ca între fratele mare și cel mai mic.* Cel mai vârstnic este *eroid*, el are o vocație *pedagogică,* devine *maestru și astfel apare emulația.* „Obiectul iubirii pederastice este acela de a procrea și da naștere întru Frumos." Cel mai tânăr este inițiat în activități nobile: clubul, gimnaziul, banchetul. Pentru grec, παιδεία se realizează în παιδεραστία. În antichitate familia nu putea constitui un cadru pentru educație. Femeia nu era luată în seamă. Tatăl într-o societate aristocratică mai întâi era persoană politică apoi cap al familiei. *Platon* arată că relația pederastică stabilea în interiorul cuplului de îndrăgostiți „o comuniune mult mai mare" decât cea care-i leagă pe copii de părinți. Școala avea rolul tehnic de instrucție, nu de educație. Doar în școlile monastice s-a stabilit o legătură între profesor și cel pe care îl îndrumă spiritual. Pentru greci, educația (παιδεία) rezidă în raporturile profunde și strânse care uneau spiritul unui tânăr de al unui vârstnic, care era modelul, călăuza, inițiatorul său. Opinia publică, legea la Atena și Sparta, îl considera pe erastes responsabil de dezvoltarea erometului. Legătura de la maestru la discipol era legătura de la iubitor la iubit. Educația nu se învăța, ci reprezenta un ansamblu de eforturi depuse de către un matur plin de tandră solicitudine spre a favoriza formarea unui tânăr arzând de dorința de a răspunde, de a se arăta demn de această iubire. Educația era mai întâi

morală, formarea caracterului, a personalității în cadrul vieții elegante, sportive și mondene. Ea era făcută de un matur în societatea aristocratică, printr-o prietenie virilă în care discipolul urmează pe maestru.[17]

2.1.6. Privire asupra lui **Eros** *în gândirea patristică*

Fiind complet evitat în Sfânta Scriptură, termenul este întâlnit la unii dintre părinții Bisericii. Pentru a vedea modul în care a fost abordat eros-ul în gândirea patristică, ne vom referi doar la trei autori: Sfântul Grigorie de Nyssa, Sfântul Ioan Scărarul și Sfântul Simeon Noul Teolog.

Sfântul Grigorie al Nyssei dezvoltă învățătura despre *epectază* în lucrarea „*Viața lui Moise“,* arătând că sufletul, fiind atras de Dumnezeu, este într-o continuă mișcare ascendentă, asemenea lui Moise care „nu se oprește deloc în urcușul său, nici nu-și fixează limite la mișcarea sa către înălțimi, ci odată ce a pus piciorul pe scară, el nu încetează mereu să urce treptele acesteia și continuă să se ridice, deoarece orice treaptă pe care o urcă conduce, totdeauna înaintând, spre una superioară… Dar, ridicat prin astfel de înălțări, arde încă de dorință și e flămând și mai mult. Și însetează încă de cele cu care se adapă pururea cât putea. Și, ca și când nu s-ar fi împărtășit încă, se roagă să dobândească, cerând lui Dumnezeu să i se arate, nu cât poate să vadă, ci cât este Acela. Iar mie mi se pare că aceasta o pătimește printr-o simțire de dragoste a sufletului simțitor față de Cel prin fire bun, suflet pe care nădejdea îl atrage pururea de la binele atins la binele văzut mai sus, aprinzându-i, prin ceea ce a dobândit, dorința spre ceea ce era ascuns. De aceea fierbintele îndrăgostit de cel frumos, bucurându-se de Cel ce se arată mereu mai sus, ca de un chip al Celui dorit, dorește să se împărtășească de însăși fața arhetipului (modelului). Căci aceasta o voiește rugămintea îndrăzneață a dorinței ce trece peste toate hotarele: să se bucure de Cel frumos nu prin oglinzi și chipuri, ci față către față”[18].

În același context al epectazei, Sfântul Grigorie, referindu-se la procesul de cunoaștere, evidențiază că Eros, ca aspirație a sufletului spre frumos, își întărește mereu ascensiunea contemplației, fiind atras de mereu înnoitele și nehotarnicele forme ale frumuseții pe care o descopere, printr-un entuziasm de admirație, în Dumnezeu: „Cel ce privește frumusețea cea

[17] *Istoria educației în antichitate, vol. I (Lumea Greacă)*, trad. Stella Petecel, București, 1997, p. 60-67.

[18] Viața lui Moise, PSB 29, pag. 91.

dumnezeiască și fără hotar, fiindcă ceea ce se află mereu se arată mai nou și mai minunat decât ceea ce a cuprins înainte, se minunează de ceea ce apare necontenit, dar niciodată nu se oprește din dorința de a vedea, pentru faptul că ceea ce așteaptă e mai măreț și mai dumnezeiesc decât tot ce vede…”[19].

Sfântul Ioan Scărarul redă următoarea întâmplare în care se subînțelege prezența eros-ului care determină extazul sufletului, plecând de la frumosul sensibil spre adorarea Frumuseții absolute: „Mi s-a povestit într-o zi o întâmplare de-o puritate preaslăvită și cu totul desăvârșită. Cineva, mi s-a spus, văzând o femeie minunat de frumoasă, găsi într-aceasta pricină a da mărire Ziditorului. La vederea ei, îl cuprinse dragoste lui Dumnezeu și din ochi îi țâșni un șiroi de lacrimi. Și a fost minunat de văzut cum ceea ce pentru altul ar fi fost pricină de pierzanie, pentru el fu, în chip suprafiresc, cunună de biruință. Dacă un astfel de om în cazuri asemănătoare este cuprins întotdeauna de același simțământ în același chip, (poate fi socotit) părtaș al nestricăciunii chiar înainte de învierea obștească”[20].

„Aceeași atitudine (de laudă a lui Dumnezeu) trebuie să o adoptăm și față de viersuri și cântări. În iubitorii de Dumnezeu se nasc sentimente de bucurie, dragoste de Dumnezeu și lacrimi, atunci când aud cântându-se melodii lumești sau dumnezeiești, în iubitorii de plăceri însă, se nasc simțiri cu totul potrivnice”[21].

Sfântul Simeon Noul Teolog în *Cateheze, Cuvântări teologice și etice,* precum și în *Imne,* folosește cuvântul ἔρως alături de ἀγάπη. Astfel în cateheza *„Despre iubire”,* referindu-se la dragostea lui Dumnezeu, o numește cu *eros* (nu cu *agape):* „O, iubire vrednică de râvnit, binecuvântat este cel ce te îmbrățișează; nicicând patima nu-l va mai face pe unul ca acesta să dorească a îmbrățișa o frumusețe pământească. Binecuvântat este cel ce s-a prins de tine, mișcat fiind de dumnezeiasca dragoste (ἐξ ἔρωτος θείου)…”. În alte locuri folosește chiar și pe φιλέω ca adresare către Dumnezeu, deși stim că *philia* era adresată exclusiv relațiilor dintre oameni. Referindu-se la iubirea către Dumnezeu, Sfântul Simeon Noul Teolog scrie: „Îl iubesc (φιλῶ) și El, de asemenea, mă iubește, la rându-I“.[22]

[19] Tâlcuire la Cântarea Cântărilor, X, PSB 29, p. 260.

[20] *Scara*, XV, trad. Mitropolit Nicolae Corneanu, Timișoara, 1994, p. 57-58.

[21] *Scara*, XV, trad. cit., p. 314.

[22] Arhiepiscopul Basile Krivocheine, *În lumina lui Hristos, Sfântul Simeon Noul Teolog (Viața – Spiritualitatea – Învățătura)*, trad. Vasile Leb și Gheorghe Iordan, București, 1997, p. 395-399.

2.2. *Ἀγάπη* ca dăruire milostivă

Spre deosebire de *philia*, care are o adresare și realizare numai pe plan uman, *agape* are însușirea de a fi *divină* și *sacră*. Ea reprezintă iubirea care totdeauna face bine altuia, iubirea încercată și jertfelnică, iubirea care se dăruiește pentru altul fiindcă nu se uită la ale sale, eliberând sufletul omenesc din egoismul care îl claustrează în întunericul vieții. Agape nu este simplu atribut al lui Dumnezeu, ci o definiție a spiritualității Lui: „*Dumnezeu este iubire*" (*I Ioan* 4, 16-20). Pentru acest motiv, agape este cuvântul preferat al Noului Testament. Astfel, verbul ἀγαπάω este întâlnit de 135 de ori, substantivul ἀγάπη de 117 ori, iar adjectivul ἀγαπετός de 63 ori[23].

Faptul că *agape* coboară spre cele mai de jos ale existenței spre a le salva, demonstrează caracterul ei *jertfelnic* și *mântuitor*. Dar harul jertfelnic și mântuitor a lui agape își are originea în iubirea jertfelnică și răscumpărătoare a lui Hristos cel răstignit. „Crucea este cheia tainei iubirii lui Hristos față de om. Fără cruce am fi știut ceva despre iubire în general dar nu am fi știut nimic despre iubirea lui Dumnezeu față de noi. Abia prin moartea lui Iisus pe cruce Dumnezeu își învederează negrăita Lui dragoste față de lume (*Romani* 5, 8)… Golgota ne luminează mai întâi asupra faptului că iubirea divină nu este o forță impersonală, detașată de subiectul ei. Golgota ne dă certitudinea de nezdruncinat că acolo unde este activă iubirea dumnezeiască e activ Dumnezeu însuși. Iubirea revărsată prin Hristos asupra lumii a fost iubirea Subiectului divin însuși. «Dragostea cea întru Hristos Domnul nostru a fost dragostea lui Dumnezeu», ne spune Sfântul Apostol Pavel (*Romani* 8, 39). În al doilea rând, crucea ne arată că agape este o iubire care, pentru salvarea celuilalt nu se dă la o parte de la nici o suferință, nu precupețește nici un sacrificiu. Crucea scoate la lumină adevărul că agape este o iubire care se jertfește fără milă"[24].

În același timp, *animată de harul iubirii răscumpărătoare, jertfelnice și milostive a lui Hristos, agape primește forța specifică iubirii Sale*, care „îndelung rabdă, este bună, nu pismuiește, nu se îngâmfă, nu se semețește, nu se poartă cu necuviință, nu caută ale sale, nu se întărâtă, nu gândește răul, nu se bucură de nedreptate, dar se bucură de adevăr; toate le îndură, toate le crede, toate le nădăjduiește, toate le rabdă. Dragostea nu cade niciodată" (*I Corinteni* 13, 4-8).

---

[23] H. Rovența, *op. cit.,* în extras, p. 3-4.

[24] D. Belu, *op. cit.*, p. 72-73.

De aici vedem că, spre deosebire de fireasca iubire față de semeni, impulsionată de însăși structura sufletească a persoanei umane, ce poartă în sine intenționalitatea spre comunicare și comuniune, agape transmite, prin cei în care „trăiește Hristos” (*Galateni* 2, 20), însăși harul iubirii Lui milostive spre ridicarea și salvarea celor marginalizați, înstrăinați, însingurați, năpăstuiți…

Dinamismul pe care *harul iubirii lui Hristos îl imprimă lui agape merge până la iubirea vrăjmașului*, primind prin stăruința ei neclintită puterea de a-l dezarma pe acesta de forța urii care-l domină, convertindu-l la viața de har. Referindu-se la „calea vieții”, care este cea a virtuții, *Didahia* apostolică (I, 3) dă mărturie asupra faptului că primii creștini, urmând poruncii Mântuitorului, precum și pilda vieții Lui, *nu numai că se rugau pentru vrăjmași, dar și posteau pentru prigonitori*, având convingerea că, *iubind pe cei care îi dușmănesc, „nu vor avea dușman”*.

Ca *rod al Duhului*, în *simfonia celorlalte virtuți* (*Galateni* 5, 22), agape realizează viața în Hristos, adică *„făptura cea nouă*” (*Galateni* 6, 15) *orientată misionar spre „slujire reciprocă în dragoste”* (*Galateni* 5, 13). Iar în aceiași lucrare a harului iubirii lui Hristos care o animă, *agape își dilată puterea de cuprindere, spre a se dărui întregii creații a lui Dumnezeu*, după cum îndeamnă *starețul Zosima* din romanul *Frații Karamazov* de F.M. Dostoievski: „… iubește creatura lui Dumnezeu, iubește întreg universul, ca și fiecare firicel de nisip. Iubește orice frunză, orice rază a lui Dumnezeu. Iubește animalele, iubește plantele, iubește orice lucru… dacă vei iubi orice lucru, ți se va descoperi în fiecare taina lui Dumnezeu”. În același context, un om înduhovnicit dă mărturie *inimii sale milostive, asemenea milostivirii lui Dumnezeu*, ca o „ardere pentru toată zidirea, pentru oameni, pentru păsări, pentru dobitoace și pentru toată făptura. În acest caz gândul la acestea și vederea lor fac să curgă din ochi șiroaie de lacrimi. Din milă multă și apăsătoare ce stăpânește inima și din stăruință, inima se micșorează și nu mai poate răbda și auzi, sau vedea vreo vătămare, sau o întristare cât de mică, ivită în vreo făptură. Și pentru aceasta aduce rugăciune cu lacrimi în tot ceasul și pentru cele necuvântătoare și pentru dușmanii adevărului și pentru cei ce-l vatămă pe el, ca să fie păziți și iertați; la fel și pentru firea celor ce se târăsc pe pământ. *O face aceasta din multa milostivire ce se mișcă în inima lui fără măsură, după asemănarea lui Dumnezeu*”[25].

Dar *caracterul dinamic al lui agape realizează iubirea salvatoare a lui Hristos, care este totdeauna activă*. Nu rămâne la neputința unei

[25] Sfântul Isaac Sirul, Cuvântul LXXXI, *Filocalia*, vol. X, p. 393-394.

simple lamentații lacrimogene, oricât de profundă ar fi aceasta. Agape compătimește, „plânge cu cel ce plânge” (*Romani* 12, 15), consolează, tocmai pentru a-și aduna energiile creatoare destinate acțiunii salvatoare. Reactualizând astfel *iubirea samarineană a lui Hristos prin lucrarea Sfântului Duh, agape devine izvorul și animatoarea filantropiei creștine* ce se face „*in nomine Christi*”.

Pe de altă parte, având însușirea de a fi *dăruire milostivă* orientată spre *salvarea demnității* acelora spre care se îndreaptă, *agape* poartă în sine *dinamismul creator*, ca *datorie morală, care obligă la acțiune*. Când Apostolul spune: „Nu fiți datori nimănui cu nimic decât cu iubirea” (*Romani* 13, 8), evidențiază că *agape* sintetizează toate celelalte datorii morale (*Romani* 13, 10), având totodată imprimat în sine *activismul creator ca angajament misionar*.

* * *

Făcând o privire de ansamblu a celor până aici tratate, se cuvine să precizăm că, referindu-ne la *eros* ca simțământ profund uman, am văzut că acesta, deși egoist în sine, nu poate avea o funcționalitate solitară, ci interacționează, asemenea funcțiilor sufletești, într-o unitate organică și unitară, cu *agape*, fără însă a-și pierde specificul sau identitatea proprie, încât considerăm potrivit *să prezentăm schematic*, în cele ce urmează, o *privire comparativă* între *eros* și *agape*, evidențiind și *deosebirile*, *interacțiunea*, precum și *condiționarea reciprocă* dintre aceste realități definitorii sufletului omenesc și existenței umane.

2.3. Privire sintetică comparativă între *Eros* și *Agape*

2.3.1. *Eros*

Eros (amor) este în concepția lui Platon „*iubirea pentru frumos”* (*Symp*. 204 b), iar frumosul la rândul lui, ca idee existând în sine, este autonomă și veșnică. Omul stăpânit de eros este cuprins în cercul de vrajă al ideii frumosului, așa încât întreg conținutul existenței sale se desfășoară în neîntrerupt avânt spre atingerea frumosului nepieritor.

Participarea la lumea frumosului are mai multe faze progresive:

1. *Iubirea unui trup frumos.* Acest aspect are un caracter intelectual, fiindcă cel ce iubește proiectează în ființa iubită „gânduri frumoase”.

2. Deasupra *frumuseții trupești,* cel ce iubește întrezărește frumusețea sufletului în care așează *virtuți.* Eros autentic se orientează „*numai pentru dobândirea virtuții și atingerea frumosului*” (*Symp*. 185b).

3. Eros merge mai departe, ridicându-se la frumusețea îndeletnicirilor și așezămintelor sociale ale legilor, ca apoi să urce la *contemplarea științei,* spre a ajunge la Frumusețea în sine.

4) *Frumusețea de sine* (*Symp*. 211c) înseamnă izbăvirea sau mântuirea ce strălucește în lumea ideală, încât contemplarea acestei frumuseți curate și neprihănite constituie scopul însuși al vieții.

De aici vedem că Eros are *patru trepte*:

1. Frumusețea fizică;
2. Frumusețea morală;
3. Cunoașterea;
4. Frumosul în sine.

2.3.2. *Agape*

Este definirea Dumnezeirii și sufletul creștinismului, încât caracteristicile ei sunt identice cu cele ale creștinismului.

Astfel, distingem patru însușiri esențiale:

1. *Agape* este ființa și viața însăși a Dumnezeirii Treimice.

2. *Agape* reprezintă întoarcerea Sfintei Treimi către lume, sub două forme: *general* – prin creație și providență; și *special* – prin mântuirea și desăvârșirea lumii. Acesta este *aspectul de har* arătat prin întruparea și jertfa Fiului lui Dumnezeu și sfințirea prin lucrarea Duhului.

3. *Agape* reprezintă și iubirea omului către Dumnezeu după pilda vie a omului Iisus Hristos.

4. *Agape* este iubirea către lume și către întregul cosmos, după modelul lui Hristos.[26]

---

[26] Pr. Prof. Isidor Todoran, *Eros și Agape*, în rev. „Studii Teologice”, nr. 3-4/1956, p. 139-155.

Se mai poate consulta:

Emil Brunner, *Eros und Liebe***,** Berlin, 1937.

Heinrich Scholz, *Eros und Caritas***,** Halle, 1929.

Andres Nygren, *Eros und Agape***,** Gütersloh, 1930.

Tomas Spidlik, *Izvoarele luminii***,** (trad. rom.), Iași, 1994, p. 88-96.

Idem, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin,* Manual sistematic, trad. Diac. Ioan Ică jr., Sibiu, 1997, p. 331-339.

2.4. Deosebiri dintre *Eros* și *Agape*

EROS	AGAPE
1. Urcușul pentru a se împlini	1. Coboară pentru a se revărsa, împlinind pe altul.
2. Își are originea în lipsă.	2. În plinătate.
3. Semnul nedesăvârșirii firii omenești	3. Dovada perfecțiunii dumnezeiești
4. Exprimă dorința de înlăturare a lipsei prin ridicarea la contemplarea lumii suprasensibile.	4. Dezvăluie dispoziția lui Dumnezeu personal de a se apleca dăruitor asupra făpturii Sale
5. E neliniște și frământare.	5. E seninătate în nesfârșita bucurie a dăruirii.
6. E egocentric și preocupat mereu de sine.	6. Este altruistă și merge până la uitarea de sine.
7. Trece nepăsător pe lângă tot ce nu-i poate adăuga ceva spre propria împlinire	7. Se îndreaptă tocmai spre a împlini lipsa altuia.
8. Este numai omenesc. Zeii nu-l cunosc. Poate fi cel mult daimon (semizeu).	8. Este dumnezeiască. Este Dumnezeu însuși.
9. Este o cale a omului către Dumnezeu.	9. E calea lui Dumnezeu către om.
10. Este încercare de izbutire prin puterile proprii	10. Este dăruire de putere izbăvitoare
11. Poate da doar iluzia mântuirii.	11. Aduce cu adevărat mântuirea.
12. Este veșnica nemulțumire din simțirea lipsei de valoare și din tensiunea către absolut.	12. E bucuria curată din dăruirea bunătății.
13. Se îndreaptă spre om numai în măsura în care acesta reflectă ceva din frumusețea absolută.	13. Se îndreaptă spre orice om, mai ales spre cei mai adânc căzuți („unde s-a înmulțit păcatul, a prisosit harul“ – *Romani* 5, 20).
14. Urmărește o valoare superioară spre a se afirma cu mai multă putere.	14. E devotată până la jertfă.

2.5. Interacțiunea dintre *Eros* și *Agape*

1. Eros nu contrazice pe agape, fiindcă erosul în sine este orientarea naturală spre bine, chiar dacă nu este și suficientă putere pentru a-l săvârși.

2. Eros își ajunge împlinirea lăsând să strălucească asupra lui lumina cerească a lui agape harică.

3. În lumina lui agape eros este ferit să apuce pe drumul deșertăciunii.

4. Eros este un dar al lui Dumnezeu făcut omului prin creație, de aceea tinde spre Dumnezeu: „Cum dorește cerbul izvoarele de apă, așa sufletul meu te dorește pe Tine, Dumnezeule" (*Psalmul* 41, 1-2); „Fecisti nos ad Te, et inquietum est cor meum, donec requiescat in Te" (Fericitul Augustin, *Confes*. I, 1).

5. Eros ca dor și sete după Dumnezeu nu-l lasă pe om să se alipească de lucrurile vremelnice și trecătoare. El devine o condiție de realizare a comuniunii cu Dumnezeu.

6. Dacă n-ar exista dorul după agape, ea nu s-ar putea realiza.

2.6. Condiționarea reciprocă dintre *Eros* și *Agape*

EROS	AGAPE
1. Strădanie de a intra în comuniune cu Dumnezeu.	1. Coborârea lui Dumnezeu către om.
2. Fără agape e trudă și zbucium.	2. Fără eros este forță fără rodire, fără valoare practică.
3. Se purifică în ambianța lui agape prin har.	3. În raportul natură-har, așează în natură elanul erosului.

3. Dinamismul iubirii în misiunea creştină

Întrebat de un învățător de lege care este cea mai mare poruncă, Mântuitorul îi răspunde: „Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău cu toată inima ta și cu tot sufletul tău și cu tot cugetul tău. Aceasta este întâia și cea mai mare poruncă. Iar a doua asemenea acesteia: Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți" (*Matei* 22, 37-38).

Fiind cea mai mare poruncă, pe iubirea față de Dumnezeu se temeluiește *întreaga existență umană* și *întreaga desfășurare a vieții sufletești a omului*.

Cuvântul lui Dumnezeu ne arată, în primul rând, că iubirea noastră față de Dumnezeu este o *iubire-răspuns*: „Noi iubim pe Dumnezeu, fiindcă El ne-a iubit mai întâi…" (*I Ioan* 4, 19), și în al doilea rând că ea reprezintă *darul lui Dumnezeu oferit omului*. Spre a arăta că iubirea lui Dumnezeu stă la originea iubirii noastre, *Sören Kierkegaard* ne oferă o imagine deosebit de sugestivă, când spune: „Precum liniștitul lac își are cauza sa adâncă în izvorul acuns, nevăzut de ochii omenești, așa și iubirea omului își are izvorul ei cel mai adânc în iubirea lui Dumnezeu. Dacă Dumnezeu n-ar fi iubire, atunci nu ar exista nici iubirea omului. Precum lacul cel liniștit ia naștere din izvorul ascuns vederii, tot așa și iubirea omului își are izvorul ei tainic în iubirea lui Dumnezeu"[27].

Fiind o iubire răspuns față de iubirea lui Dumnezeu, iubirea este o recunoaștere cu mulțumire că „orice dare bună și orice dar desăvârșit de sus este, coborându-se de la Părintele luminilor" (*Iacob* 1, 17). Recunoscându-se aceasta, noi devenim *mărturisitorii iubirii lui Dumnezeu în lume* și astfel ne împărtășim de iubirea lui Dumnezeu într-o *formă activă*, conform îndemnului apostolic: „După Sfântul care v-a chemat, fiți și voi sfinți în toată purtarea voastră, căci este scris: «Fiți sfinți pentru că eu sunt sfânt»" (*I Petru* 1, 15-16; *Leviticul* 19, 2). Împărtășindu-ne astfel de iubirea și sfințenia lui Dumnezeu, o transmitem lumii prin viața și faptele noastre, devenind trimiși ai lui Dumnezeu (adică misionari), de a vesti lumii iubirea lui Dumnezeu și a transmite lumii sfințenia lui Dumnezeu.

De aceea, când mărturisim că „*Dumnezeu este iubire*" noi recunoaștem că „*cel ce rămâne în iubire, rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu rămâne în el*" (*I Ioan* 4, 16). Prin misiunea noastră de a transmite lumii iubirea lui

[27] D. Belu, *op. cit.*, p. 103.

Dumnezeu spre sfințirea ei, noi devenim, asemenea lui Dumnezeu, creatori spirituali ai lumii.

Iubirea noastră față de Dumnezeu și iubirea lui Dumnezeu față de noi nu este însă o idee abstractă, ci o realitate concretă realizată în Hristos prin Duhul Sfânt. Noi îl iubim pe Dumnezeu, fiindcă Dumnezeu ne-a iubit mai întâi pe noi prin *iubirea jertfelnică a lui Hristos*: „Atât de mult a iubit Dumnezeu lumea încât pe Fiul Său l-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibe viață veșnică" (*Ioan* 3, 16). În felul acesta, obiectul iubirii noastre este iubirea lui Hristos transmisă lumii ca lucrare a Duhului, încât misionarul creștin (adică orice mărturisitor al credinței în Hristos) devine un împlinitor al iubirii lui Hristos în lume. Simțind harul plinătății iubirii lui Hristos, de care nimeni și nimic nu-l poate despărți, el poate și trebuie să mărturisească asemenea Apostolului: „Cine ne va despărți pe noi de dragostea lui Hristos? Necazul, sau strâmtorarea, sau prigoana, sau foametea, sau lipsa de îmbrăcăminte, sau primejdia, sau sabia?… Căci sunt încredințat că nici moartea, nici viața… nu va putea să ne despartă de dragostea lui Dumnezeu, care este în Hristos Iisus, Domnul nostru" (*Romani* 8, 35-39).

De aici vedem că dinamismul iubirii lui Hristos ca lucrare a Duhului Sfânt face din orice mărturisitor adevărat un misionar disponibil oricând să sacrifice totul pentru transmiterea în lume a iubirii lui Dumnezeu arătată în jertfa lui Hristos spre izbăvirea ei din păcat. Iar acești mărturisitori, se învrednicesc de harul martiriului, strălucesc ca niște luceferi pe firmamentul împărăției lui Dumnezeu aflată în lumea păcatului, fiind recunoscuți ca eroi ai credinței și iubirii lui Hristos, spre a mărturisi până la sfârșitul veacurilor că „oricine este născut din Dumnezeu biruiește lumea (păcatului), și aceasta este biruința care a biruit lumea: credința noastră" (*I Ioan* 4, 4). De aceea, pe osemintele lor se zidește locașul în care se aduce Jertfa lui Hristos spre iertarea păcatelor și sfințirea credincioșilor, până va veni El.

Pe de altă parte, după cum am văzut, corelată organic și funcțional de prima poruncă, cea referitoare la iubirea față de Dumnezeu, este *iubirea față de aproapele*: „Dacă zice cineva: iubesc pe Dumnezeu, iar pe fratele său îl urăște, mincinos este! Pentru că cel ce nu iubește pe fratele său, pe care l-a văzut, pe Dumnezeu, pe Care nu L-a văzut, nu poate să-L iubească. Și această poruncă avem de la El: *cine iubește pe Dumnezeu să iubească și pe fratele său*" (*I Ioan* 4, 20-21). În felul acesta, iubirea ca virtute se implică în misiunea creștină *ca filantropie „in nomine Christi*", ceea ce

înseamnă că filantropia creștină are un caracter dinamic-spiritual în sensul că *transmite și actualizează în lume iubirea milostivă a lui Dumnezeu*, iar *cel ce primește darul va conștientiza că vine din mâna lui Hristos* și astfel *îl va primi pe Hristos în inima și în viața sa*. Sunt convingătoare, în acest sens, cuvintele Sfântului Grigorie de Nazianz, menite să evidențieze însăși temeiul filantropiei creștine: „Noi moștenim un nume mare și nou, acela de creștini, de la Hristos. Suntem popor sfânt, preoție împărătească, popor ales și pus deoparte, cu năzuința spre fapte bune și mântuitoare; ucenicii lui Hristos cel blând și iubitor de oameni, purtătorul slăbiciunilor noastre, Cel ce s-a umilit pe Sine, îmbrăcând alcătuirea noastră omenească; Cel care pentru noi a sărăcit cu trupul și cu cortul acesta pământesc, care pentru noi a suferit durerea și epuizarea pentru ca noi să ne îmbogățim în dumnezeire. Având în Hristos o pildă de atâta milă și împărtășire a suferinței, vom disprețui oare pe acești nenorociți și vom trece pe lângă? Îi vom părăsi ca pe niște morți, ca pe niște blestemați, ca pe niște infame reptile și fiare? Nu, frații mei, pentru că noi suntem oile lui Hristos, Păstorul cel bun, care își aduce la turmă oaia cea rătăcită, care caută oaia cea pierdută și întărește oaia cea slăbită. Prin facerea de bine față de semenul nostru, mai ales față de cei în suferință, noi repetăm în mic și față de cei puțini opera de mântuire a lui Iisus Hristos față de întreaga umanitate; ajungem și noi un fel de mântuitori, de hristoși, cu perspectiva îndumnezeirii”[28].

Fără alt comentariu putem conchide că misiunea creștină temeluită pe iubire actualizează până la sfârșitul veacurilor dragostea milostivă a lui Dumnezeu arătată în întruparea, jertfa și învierea lui Iisus Hristos, Domnul nostru, prin lucrarea Duhului de sfințire și mântuire a lumii.

[28] Despre dragostea față de săraci, XV, *P.G.* 35, 876 BC.

Philia și importanța ei în misiunea spirituală a Bisericii

Una din cele mai nobile și delicate trăsături ale sufletului omenesc este prietenia. Scriitori i-au descris trăsăturile în pagini nemuritoare. Înțelepții i-au descoperit tainele. Poeții i-au închinat imnuri înălțătoare. Compozitorii i-au dăruit talentul lor, iar muzicienii au făcut ca la auzul ei să vibreze cele mai sensibile coarde ale sufletului. Pictorii i-au imaginat chipul, iar sculptorii i-au dăltuit personalitatea. Unele religii au zeificat-o chiar, iar oamenii au cultivat-o totdeauna în sufletele lor, fiindcă aduce putere firilor slabe și sensibilizează duritatea celor tari. Dând fermitate caracterului, este o armă în lupta vieții și un imbold în desăvârșirea ei, iar în relațiile dintre oameni alungă învrăjbirile și discordiile, statornicind raza de lumină și căldură a armoniei, spre ajutorare reciprocă și prosperitate. E sentimentul cel mai adânc uman, care realizează formele de intimitate cele mai tainice, mai pure, mai dinamice și creatoare. Prin ea, iubirea ca alter-ego primește pecetea plină de strălucire și autenticitate, ridicată la cotele cele mai înalte ale frumuseților spirituale. De aceea, trădarea prietenilor îl pune pe om la stâlpul infamiei, iar pângărirea prieteniei cade sub oprobriul moral.

Datorită valorii cu totul excepționale pe care prietenia, ca iubire față de semeni, o imprimă sufletului omenesc, vom încerca în cele ce urmează să-i pătrundem înțelesul firesc și să evidențiem specificul ei spiritual-creștin.

În același timp, o pledoarie în favorul prieteniei este deosebit de benefică pentru omul secular al zilelor noastre, dominat de obsesia stresantă a vieții, măcinată de tensiuni și conflicte de interese, încât individualismul nepăsării față de cel apropiat îl înstrăinează tot mai mult de comuniunea firească menită să-i împlinească aspirațiile spirituale care îl definesc ca persoană.

1. *Philia* ca simțământ al iubirii interumane

Philia, de la φιλέω, corespunde latinescului *amicitia,* de la *amor* – iubire *(amare* = a iubi) și reprezintă afecțiunea între persoane, în sens de

înțelegere, apropiere, simpatie, ca delicatețe și noblețe sufletească. Ea redă iubirea firească dintre tată și fiu, sau dintre fiu și părinte; dar mai ales iubirea dintre prieteni, având un rol deosebit de important în misiunea spirituală a Bisericii.

Philia ca relație interumană este dată de faptul că omul ca persoană, purtând chipul lui Dumnezeu, se definește prin intenționalitatea spre comuniune cu alte persoane. Altfel spus, conștiința specifică persoanei umane este dialogală, adică permanent deschisă spre comunicare și comuniune. De aceea, spre deosebire de alte viețuitoare, având „zone sociale” în conștiința sa, omul posedă ca instinct specific, *instinctul social.* Pentru acest motiv, deprivarea socială care apare la unele persoane este un simptom maladiv… La animale există doar reflexe sau tendințe sociale, determinate însă de instincte biologice. Așa este bunăoară instinctul de reproducere, sau cel agresiv (atacul în „haită”), sau chiar instinctul de apărare (cum este de pildă la elefanți, care în mare parte își duc viața în grup). Există și la animale „acțiuni comune” (albinele, furnicile, păsările migratoare, etc.). Dar toate acestea sunt impulsionate instinctiv, funcționând din necesitate, sub o formă mecanică. La om însă simțământul social este conștient, de aceea omul se poate organiza în mod liber și creator, orientându-și acțiunile și activitatea spre deliberări și opțiuni etice și culturale, stabilindu-se astfel normele de conviețuire socială.

Dar înainte de constatarea făcută de Aristotel că omul este „*zoon politikon*”, avem mărturia Scripturii, care ne arată că Creatorul însuși „a văzut că nu este bine ca omul să fie singur…” (*Facerea* 2, 18) și a instituit viața socială. Sfântul Vasile cel Mare accentuează în mod deosebit trăsătura esențială și specific socială a naturii spirituale a omului, spunând: „Cine nu știe că omul este o ființă blândă și socială, nu singuratică și sălbatică?… Nimic nu este așa de propriu ființei noastre, ca a fi unii cu alții, a avea nevoie unii de alții și a ne iubi unii pe alții”.[1] De aici vedem că *philia* înseamnă pe linie orizontală *afecțiune între persoane, înțelegerea, simpatia reciprocă ca mod de comunicare și comuniune.* Ea se ridică până la *noblețea sufletească a prieteniei, ca o formă aparte și superioară a iubirii dintre oameni, ca mod de stabilire a intimității interpersonale.* De aceea, se cuvine ca să vedem însă mai întâi aspectul comun, elementar al apropierii și *iubirii dintre oameni.* Și în acest caz, primul lucru pe care îl urmărim se referă la determinarea aproapelui nostru.

[1] Reguli mari, III, Migne, *P.G.* 31, 917.

2. Determinarea morală a noțiuni de „semen" (aproapele)

Etimonul „semen", pornind de la ideea de „sământă" (*semen, inis*) își poate lărgi înțelesul, spre a indica legătura de rudenie (ca unii care provin din aceiași seminție), și mai departe, se poate ajunge la o legătură de acțiune, de conlucrare, sau chiar de intimitate, trecându-se astfel de la rudenia de sânge, la rudenia spirituală. Tot astfel și etimonul „frate" poate avea și acesta o evoluție și interpretare similară, indicând nu numai unitatea de ființă, ci și una spirituală, cum ar fi de pildă, mărturisirea aceleiași credințe și acțiuni comune orientată spre un ideal comun, stabilind chiar o comunicare și comuniune de intimitate…

Similar etimonului „semen" este cel de „aproapele" (de la „ad + prope"), indicând pe cel apropiat, de lângă tine, cu care poți stabili relații de comunicare și comuniune, ce merg, ca în cazul cuvântului „frate", până la stabilirea unei frățietăți spirituale, de multe ori mai întinsă decât cea firească.

Corelat de această realitate, se pune întrebarea: de cine mă leg, și cu cine comunic în raporturile de deschidere și apropiere specifice persoanei umane? De aici și noțiunea de „aproapele", interpretată însă diferit.

La greci aproapele era *concetățeanul sau prietenul.* Străinii erau socotiți barbari. Aceștia fiind inferiori, nu meritau nici considerație, nici îngrijire, nici afecțiune, nici atenție. *Stoicii* s-au ridicat în epoca imperială la noțiunea iubirii universale a semenului, apreciind că toți trebuie socotiți oameni. Și sclavii, spunea Seneca, sunt tot oameni, pot fi chiar prietenii noștri, dar *„prieteni umili".* Această concepție a rămas oarecum izolată la un cerc foarte restrâns, și nu s-a putut generaliza, datorită faptului că în acele timpuri era dominantă concepția lui Aristotel, potrivit căreia, spre deosebire de omul liber, sclavul nici nu era considerat om, ci *„unealtă însuflețită".* Această limitare foarte îngustă a atitudinii față de semeni, se datora printre altele și concepției politeiste, după care oamenii, nefiind fii ai aceluiași părinte, *se deosebeau de la natură;* și în astfel de situații nu se putea concepe o fraternitate firească.

În societatea teocratică a Vechiului Testament aproapele era considerat numai *conaționalul.* El era *„fratele",* fiindcă Dumnezeu era *Părintele.* Dar nu al oricărui popor, ci numai al poporului ales. Faptul că numai conaționalul era socotit „frate", motivează și circumspecția ce trebuia avută de a nu se

amesteca cu celelalte popoare, situație care ar fi condus la îndepărtarea de la cinstirea adevăratului Dumnezeu. Dacă însă străinul locuia alături de băștinaș, era considerat, la fel aproapele său: „Străinul care s-a așezat la voi, să fie pentru voi ca și băștinașul vostru; să-l iubiți ca pe voi înșivă; căci și voi ați fost străini în pământul Egiptului" (*Leviticul* 19,45). Prin aceasta se imită atitudinea lui Dumnezeu, care „iubește pe pribeag și-i dă pâine și haine" (*Deuteronomul* 10, 19); „O singură lege să fie pentru voi și pentru străini" (*Leviticul* 24,22). Străinul încadrându-se în aceeași ordine socială și politică teocratică, beneficia de repausul sabatic și participa la ospețe. La fel și pentru străini era oprită hula numelui lui Dumnezeu (*Leviticul* 24, 16), idolatria (*Leviticul* 17, 8) și desfrâul (*Leviticul* 18, 26), deoarece *numai străinul convertit la iudaism era socotit aproapele lor*.[2] Celelalte neamuri erau etichetate cu peiorativul: „goim", fiindcă erau idololatre, iar idololatria era identică cu desfrânarea, păcat foarte grav, fiindcă reprezenta infidelitatea față de Dumnezeu cel adevărat.

Creștinismul va schimba această viziune îngustă cu privire la întrebarea: cine este aproapele nostru? *Iisus Hristos va dărâma zidul despărțitor și deosebirea prăpăstioasă dintre oameni, proclamând că mântuirea adusă de El se adresează oricărui om*, deoarece „atât de mult a iubit Dumnezeu lumea, încât și pe Fiul Său a dat, ca *oricine crede în El să nu piară ci să aibă viață veșnică"* (*Ioan* 3, 16). De data aceasta *Dumnezeu nu mai este Stăpânul unui anume popor, ci Părintele bun și iubitor al tuturor drepților și păcătoșilor din lume*.

3. Aspecte ale evoluției iubirii față de semen

După cum am văzut, și în lumea antică precreștină exista atitudinea favorabilă față de semeni. Problema care se pune este de a determina de unde pornește aceasta, și pe ce anume se întemeiază ea?

Cercetările sociologice efectuate asupra unor triburi vechi apreciază că omul primitiv, din *instinctul de conservare*, evită stările conflictuale, tensiunile ducătoare la discordii de tot felul, în favorul opțiunii pentru apropiere și colaborare, fapt impus de însăși natura persoanei umane, ca intenționalitate spre comuniune. Această realitate va contura respectul demnității umane, impus de viața comunitară însăși, care se desfășoară mult mai bine atunci când *nu faci aproapelui ceea ce nu vrei să-ți facă el*

[2] Diac. prof. dr. Orest Bucevschi, *Iubirea faţă de aproapele*, Cernăuţi, 1942 şi 1946.

ție. Aceasta va deveni *regula de aur* în relațiile dintre oameni. Ea va da posibilitatea unei convietuiri ordonate și demne. După cum vedem, ea este formulată negativ. Cineva îi spunea *„punct neutral",* în care se unesc două noțiuni negative: *a nu iubi și a nu urî.* Este numit *„neutral",* fiindcă a nu iubi pe cineva nu înseamnă în mod expres a-l urî, iar a nu-l urî pe cineva nu înseamnă a-l iubi. Din acest punct neutral va apărea mai târziu, odată cu dezvoltarea socio-culturală a omului, și tendința persoanei umane spre o comuniune dinamică, ce va împlini la rândul ei două elemente în relațiile interpersonale: pe de o parte se va dezvolta *principiul de echitate,* care va impune ordinea socială, redată prin formula: „a nu leza pe nimeni și a da fiecăruia ceea ce i se cuvine"; iar pe de altă parte, acest principiu va primi și o formulare afirmativă determinată de nevoia firească a ajutorării reciproce dintre oameni, fapt care va impune ca ei să fie favorabili unul față de altul. Și astfel apare *mărinimia* sau *generozitatea,* ca o tendință de depășire a egoismului rigid, mergând spre *altruismul creator de valori.* În felul acesta se face *trecerea de la un element necesar de dreptate, la unul de iubire.* Într-o astfel de situație, dreptatea ca un minim de iubire, începe cu: „primum non nocere", adică, să nu vătămăm pe nimeni, pentru a nu fi nici noi vătămați de altul. Remarcăm de aici cum din conștientizarea instinctului de dreptate, impus de teama sau prudența de răsplată, se va dezvolta iubirea, care va înnobila ființa umană, asigurând relații optime în viața socială.

O dispoziție mult mai precisă pentru afirmarea iubirii dintre oameni au promovat-o stoicii. *Cicero,* de pildă, reprobă cu hotărâre răzbunarea, mânia pătimașă și bucuria răutăcioasă față de semeni. El recomandă toate acestea însă din calcul, vizând mulțumirile ce ne pot veni prin blândețe, bunăvoință și milă, ca și aprecierile din partea mulțimii. Pe de altă parte, sistemul moral al lui Cicero se bazează pe dreptate, pe care o definește ca: „*honeste vivere, neminem laedere, suum cuique tribuere*".

Din cele de mai sus vedem că atitudinea față de semeni, pornind de la legea morală naturală, va promova mai întâi *legea dreptății: a răsplăti răul cu rău, și binele cu bine.* În acest caz, dreptatea ar fi un *minim de iubire,* o rază a iubirii, care se va dezvolta, devenind atotcuprinzătoare, odată cu venirea Soarelui dreptății. De aceea, pentru prima dată în lume Hristos Domnul formulează regula de aur în mod pozitiv, afirmativ, făcând astfel *trecerea de la dreptate la iubire: „Așadar, toate câte voiți să vă facă vouă oamenii, faceți și voi lor asemenea"* (*Matei* 7, 12).

Pe de altă parte, dacă *stoicii propuneau o generozitate altruistă*, trebuie avut în atenție faptul că ei motivau caracterul umanitar al faptelor de iubire arătate semenului, prin aceea că, după socotința lor, datorită faptului că omul are rațiune, înseamnă că are o demnitate divină, pe lângă care nu poate trece cu indiferență… Dar nu omul în sine, neajutorat, neputincios, slab și infirm merită dragostea mea, ci numai rațiunea lui. Este adevărat că anticii vorbeau și practicau pe *liberalitas* (generozitatea). Dar aceasta viza numai rudele, prietenii, oaspeții, concetățenii. Scopul era acela de a aureola numele sau casa celui bogat. *Exista dărnicie, dar nu exista milă și binefacere pornită din iubire.*[3]

Un sens superior primește iubirea între oameni în *Vechiul Testament,* unde are și o *motivație religioasă,* ca o poruncă din partea lui Dumnezeu, devenind astfel *lege pozitivă*: „*să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți*" (*Leviticul* 19, 18). Ea pornește din iubirea față de Dumnezeu și echivalează cu iubirea față de sine. Această formă de iubire depășește mult dreptatea promovată în lumea veche, fiind cu totul altceva decât *aequitas* sau *liberalitas,* cu care se autoglorifica cultura antică precreștină.

Dar marele *novum* pe care îl aduce credința creștină constă în promovarea iubirii ce depășea întru totul religiile politeiste. Dacă zeii erau capricioși, cu defecte și păcate ale destrăbălării, asemenea oamenilor, dar fără nici o legătură cu muritorii, trăind în lumea lor rece și total izolați de oameni, creștinismul îl prezintă pe Dumnezeu ca Părintele iubitor de oameni: *filanthropos.* Dezvoltând această învățătură, Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, în secolul al II-lea, va numi în mod special ca atribute ale lui Dumnezeu, *filantropia* și *sophosyne.*[4] Într-o astfel de situație, *philia va deveni o realitate spiritualizată, deoarece va fi animată de duhul perihorezei Treimice revărsată prin Duhul Sfânt în sufletele tuturor acelora care, urmând pilda Fiului lui Dumnezeu întrupat, se vor dovedi fiii împărăției lui Dumnezeu, prin operele filantropice pe care lumea nu le-a mai văzut până atunci, și care va schimba cu totul chipul ei*. Astfel *filantropia* creștinilor reprezintă împlinirea a ceea ce, înțelepții antici, prin *aequitas* și *liberalitas,* doar ca niște profeți naturali, au pregătit drumul iubirii lui Dumnezeu în lume. Această realitate concretă este evidențiată de către unul dintre cei mai competenți cercetători în studiului religiilor lumii, când arată că „solidaritatea creștinilor era iară egal, comunitatea își lua asupra ei sarcina

[3] *Ibidem*.

[4] Apologia I, X, Migne, *P.G.* 5, 340.

întreținerii văduvelor, orfanilor, bătrânilor și îi răscumpăra pe cei căzuți în mâinile piraților. În timpul epidemiilor și asediilor orașelor, creștinii erau singurii care se îngrijeau de cei răniți și îi îngropau pe cei morți. Pentru toți dezrădăcinații Imperiului, pentru mulțimile suferind de singurătate, pentru victimele alienării culturale și sociale, Biserica era singura speranță de a dobândi o identitate, de a găsi sau regăsi o semnificație a existenței. Deoarece nu existau bariere sociale, rasiale, intelectuale, oricine putea să devină membru al acestei societăți optimiste și paradoxale, în care un cetățean influent, demnitar al Imperiului se prosterna înaintea unui episcop, fostul său sclav. Este foarte probabil că nici o altă societate istorică nu a cunoscut – nici înainte, nici după – un echivalent al acestei egalități, al carității și iubirii fraterne pe care le-au trăit comunitățile creștine din primele patru secole”.[5]

4. *Philia* ca prietenie în concepția antică și în spiritualitatea creștină

Dacă philia la început era o simplă relație interumană determinată de calitatea și capacitatea sufletului omenesc de a se deschide spre comunicare și comuniune în scopul realizării ordinii și solidarității umane, ea va primi, începând chiar cu lumea antică, *un caracter de profunzime și de intimitate, atunci când se va afirma sub forma prieteniei.*

Caracterul specific al philiei ca prietenie este acela de a fi o manifestare liberă a afecțiunii care stabilește intimitatea. Cuvântul românesc „*prietenie*”, de la slavonul: „*priati*” = *a primi*, arată că prietenul reprezintă persoana care este cea mai bine primită în sufletul meu. Primirea în suflet a prietenului adună într-o unitate două râuri de viață, fără ca o persoană să se robească celeilalte, ci crescându-i fiecăruia puterile. Unul simte, cugetă și grăiește identic cu celălalt, nu pentru ca așa a vorbit, a gândit, a dorit sau a simțit celălalt, ci pentru că amândoi simt cu o simțire, doresc cu o voință, gândesc cu o minte, grăiesc cu un glas. Viața fiecăruia curge într-un centru unic, comun.[6]

---

[5] Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, trad. Cezar Baltag, Bucureşti, 1986, p. 398-399.

[6] Pr. Dumitru Stăniloae, *Încrederea şi prietenia între oameni şi popoare, condiţii pentru coexistenţa paşnică între state şi porunci ale învăţăturii creştine,* în rev. „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 5/1956, p. 447.

Prietenia este cel mai înalt și mai nobil simțământ uman orientat spre comunicarea și comuniunea socială a omului. „*Sine amicitia vitam esse nullam*” spunea Cicero (*Către Laelius*, XXVI, 86), spre a aduce după cuviință elogiul prieteniei. *Amicitia* evidențiază faptul că „*iubirea nu se naște între două suflete care sună la fel, ci care sună armonic*” (Schiller), arătând prin aceasta că în cadrul prieteniei sufletele nu se subjugă unul celuilalt, ci se întrepătrund ca egale în unitate de simțire și de acțiune. De aceea prietenia presupune nu numai o potrivire a caracterelor, ci și o dăltuire, o modelare reciprocă a lor. De unde și expresiile: „Cine se aseamănă, se adună”, sau: „Spune-mi cu cine te însoțești, ca să-ți spun cine ești”, sau: „Prieteniile rele strică obiceiurile bune”. De aceea putem vorbi de prietenii bune, sau de prietenii rele… De fapt, dacă o prietenie a fost bună, ori rea, o spune în cele din urmă finalitatea ei. Există, bunăoară, „prietenii” și între tâlhari… Aceștia se unesc până la obținerea prăzii urmărite, iar, când, mai departe, se pune problema împărțirii ei, devin de cele mai multe ori dușmani de moarte…

4.1. Prietenia în antichitatea precreștină

Datorită funcției pe care philia o are în relațiile interumane, ea s-a bucurat de o atenție deosebită în cadrul umanismului clasic precreștin. *„Prietenia este expresia socială a iubirii.* Nici o altă cultură din lume – chiar dintre cele mai vechi și mai înaintate – n-au ridicat acest sentiment la rangul de virtute, așa cum a făcut-o umanismul clasic. Prietenia ideală înseamnă aproape o autodivinizare a omului. *Iubind și respectând pe altul ca pe tine însuți, atingi acele înălțimi ale purității unde singur divinul sălășluiește”.*[7] „*Prietenia* – spune Cicero – *este acordul plin de bunăvoință (înțelegere) și iubire asupra tuturor lucrurilor divine și umane*” (*De amicitia* VI, 20). Prietenia nu trebuie, deci, să excludă divinul, ci, dimpotrivă, să se străduiască a-l atinge. Prietenia lui Prometheu pentru oameni, i-a ridicat pe aceștia la el. Prieteniile celebre și mai puțin celebre ale antichității sunt scăldate aproape într-o poezie divină. Oreste și Pylade, Theseu și Pyrithon, Achille și Patroclu, Damon și Phintias, Socrate și elevii săi, Laelius și Scipio, Blossius și Gracchus, aruncă poate cea mai glorioasă lumină asupra umanismului clasic. Ei au realizat tipul ideal al omului antic, prin această

[7] Ion G. Coman, *Miracolul clasic*, Bucureşti, 1941, p. 27-28.

virtute a iubirii și a abnegației față de altul, acești prieteni stau deasupra tuturor oamenilor, din toate vremurile”.[8]

Cultura elină distinge trei forme ale prieteniei:

1. *ἀταιρικὴ φιλία* – era prietenia între cei ce întreprind aceeași acțiune

2. *πολιτικὴ φιλία* – însemna prietenia politică, privind unitatea de gândire și acțiune în treburile publice.

3. *ἐθικὴ și νομικὴ φιλία* se referea la valoarea ei etică și la relațiile amicale bazate pe norme juridice. Circula în lumea clasicismului grec și noțiunea: *τά φιλικά* determinând sentimentele amicale, adică elementele constitutive ale prieteniei.

Datorită faptului că *φιλείν* poate însemna și a primi cu solemnitate[9], *prietenia reprezintă un adevărat ritual al ospitalității sufletului omenesc*, manifestată într-o gamă variată, potrivit diverselor situații. Astfel, filosofii elini distingeau în viața oamenilor patru specii de philia:

1. *physike* era philia naturală, sau de rudenie, care îi lega pe cei de același sânge.

2. *xenike* era philia între gazde și oaspeți (străini), care ne amintește de importanța ospitalității în lumea antică.

3. *hetairike* era philia în forma în care este cultivată între prieteni.

4. *erotike* este prietenia erotică, cultivată între persoane de același sex, sau de sexe diferite. O consecință a acestui fapt este că faimoasa maximă pythagorică: „între prieteni totul este comun” se referă în mod normal la toate cele patru feluri de philia.[10]

Mai mult decât atât, philia avea și un înțeles *mitologic* și *cosmic.* Zeificând nu numai natura, ci și simțămintele umane, grecii au făcut din Philia o zeiță. *Empedokles* (sec. V î.Hr.) în tratatul său „*Despre natură*” se referă la cele patru elemente eterne: foc, aer, apă, pământ. La început acestea alcătuiau o masă sferică (sphairos) consolidată de *philia ca forță de atracție* dintre ele, iar apoi dizolvate de *respingerea* dintre ele: *neiktos.* Philia ca atracție denumește *dragostea;* iar *neiktos*, ca respingere, este *ura.* Aceste două forțe cosmice opuse, acționând asupra celor patru elemente în mod ritmic, succesiv și alternativ determină transformările în univers. Mergând mai departe în această direcție cosmică, se spunea că prietenia

[8] Idem, *ibidem*.

[9] Anton Dumitriu, *Philosophia mirabilis*, București, 1974, p. 29.

[10] Robert Flacelière, *Prietenia*, în *Enciclopedia civilizaţiei greceşti*, trad. Ioana şi Sorin Stati, Bucureşti, 1970, p. 455.

sub forma atașamentului sau apropierii pentru buna desfășurare a vieții, este înscrisă în natura tuturor lucrurilor. În primul rând, întregul cosmos poartă în sine forța sau energia apropierii corpurilor ca și interdependența fenomenelor, spre crearea armoniei universale. „Învățații – arată Platon – spun că Cerul și Pământul, zeii și oamenii trăiesc în unire, prietenie, armonie, înțelepciune și dreptate. De aceea, Universul acesta se numește „*Kosmos*”*,* adică *prietenie,* și nu haos, nici neînfrânare” (Gorgias, 508 a).

În lumea plantelor se poate vedea acest mod de apropiere și unire, cunoscut sub numele de *„symbioză”.* Și animalele au un anumit instinct de apropiere între ele, nu numai în faza de reproducere, ci și în tot cursul vieții. Cele care trăiesc la casa omului, manifestă un anume atașament, încât despre câine, de pildă, se spune că este „semper fidelis”.

Spre deosebire însă de această formă generală și universală de apropiere și conviețuire dată de natura însăși a fenomenelor, a lucrurilor și viețuitoarelor, omul posedă prietenia sub o formă aparte. *Ea definește modul de manifestare a celui mai adânc și definitoriu simțământ al sufletului omenesc, iubirea.* Mai precis, *prietenia reprezintă însăși iubirea ca adresare către un alt suflet, până la contopirea sufletelor în aceeași unitate de simțire și acțiune, încât prietenul devine un „alter ego”.* De aceea, pe bună dreptate putea spune Cicero despre prietenie că este „*un acord plin de bunăvoință și dragoste asupra tuturor lucrurilor divine și umane, iar în afară de înțelepciune nimic mai bun nu i-a fost dat omului de către zeii nemuritori*” (*De amicitia*, V, 20), încât „*nimic nu este atât de potrivit naturii (noastre), nimic nu poate să-i placă atât de mult, fie în fericire, fie în nefericire (ca prietenia)*” (idem V, 17). De aici vedem că prietenia reprezintă o culme a legii morale naturale, ca o reactualizare a razei de lumină din paradisul pierdut, fapt confirmat mai târziu de prietenia realizată în numele iubirii creștine de doi reprezentanță autentici ai acesteia. Referindu-se, astfel, la prietenia sa cu Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie de Nazianz mărturisește asemenea lui Cicero: „*Se părea că avem amândoi un singur suflet, care pune în mișcare două trupuri… Fiecare dintre noi eram în celălalt și prin celălalt*”.[11]

Referindu-ne în mod special la *valoarea etică a philiei antice*, vom vedea încă dintru început că înțelepții Eladei apreciau că prietenia poate fi de trei feluri: din *interes,* din *plăcere,* și cea temeluită pe *virtute.* Numai acesta din urmă era prietenia adevărată și durabilă, fiindcă prietenia bazată

[11] Necrologul în cinstea Sfântului Vasile cel Mare, 20, Migne, *P.G.* 36, 521.

pe interes dispare odată cu cauza care a produs-o, încât o astfel de prietenie poate exista chiar și între tâlhari… Nefiind durabilă, ea nu poate avea nici o finalitate bună, putându-se transforma în dușmănie… Aristotel atrage atenția că „nu trebuie să iubești un om rău, fiindcă te va atrage spre aceeași înclinare perversă și riști să devii asemenea lui, fără de valoare și vrednic de dispreț". Nici prietenia din plăcere nu este durabilă. „Tinerii sunt înclinați spre prietenie, dar ea se naște adesea numai ca efect al dorinței și pentru a obține plăcerea, iată de ce se îndrăgostesc atât de repede și încetează tot atât de repede să se iubească, schimbându-și gusturile de douăzeci de ori pe zi". Atât prietenia din interes, cât și cea din plăcere nu cuprind iubirea îndreptată spre calitățile unei persoane de care să te poți lega prin relații de sinceritate și intimitate, ci este în funcție de folosul sau plăcerea urmărită. În astfel de situații, „prietenul este drag, nu prin calitățile sale personale, ci prin folosul sau plăcerea pe care le procură legăturile cu el" (E.N. VIII, 3). De aceea, singura formă de prietenie se bazează pe virtute (*ἀρέτή* = acțiunea de cultivare a valorilor morale). Dar cei ce doresc să devină prieteni, trebuie mai întâi să se asigure reciproc de calitățile pe care le dețin. Altfel nu poate exista încrederea unuia față de celălalt. Fără încredere inimile nu se pot deschide spre a deveni o comuniune afectivă, care să conducă la afirmarea lui αρέτε în viața celor ce se numesc prieteni. Dar această încredere se câștigă în timp, printr-un proces de verificare, de selecție și de opțiune. Dacă, de pildă, cineva își deschide inima spre tine acoperindu-te de laude, sau chiar cu promisiuni, numai ca să profite, vei aprecia că acesta nu-ți este sincer, iar ca prieten nu-ți va fi fidel. De aici vedem că și în cadrul prieteniei se impune prudența și discernământul, precum și capacitatea de deosebire și de anticipare a caracterelor umane, care de multe ori sunt schimbătoare și în majoritatea situațiilor sunt interesate. Discernământul te obligă să ai totdeauna viziunea finalității („respice finem!"), ca nu cumva, trădat de prieteni să suporți durerea unei răni ce se cicatrizează foarte greu. De aici s-a emis prea vigilenta și anxioasa formulă: „*Ferește-mă, Doamne, de prieteni, că de dușmani mă feresc eu!…*" Iar prin această vigilență rezervată, prudența te va menține calculat, șoptindu-ți mereu: Nu fi prea sincer, destăinuindu-te prea mult prietenului, ca nu cumva, devenindu-ți vreodată dușman, să-ți poată face rău. Și invers: nu batjocori, nu bârfi, nu defăima, nu te răzbuna pe dușman, ca nu cumva vreodată apropiindu-te de el și devenindu-ți prieten, să te rușinezi în fața lui… Desigur, această vigilență calculată este mai mult prudență decât prietenie, definită ca totală

deschidere și pătrundere reciprocă în intimitatea tainică a sufletului. E totuși o măsură de prevedere, iar „prevederea e mama înțelepciunii”… Iar această prevedere poate funcționa cu precădere în cadrul contractării prieteniei, iar în desfășurarea ei aduce un grad mărit de înțelepciune, ce stă la temelia bunei desfășurări a vieții.

În acest context nu trebuie neglijat faptul că în cultivarea virtuții, având ca fundal sinceritatea și intimitatea alter-egoului în cadrul prieteniei, *se cuvine ca aceasta să fie pătrunsă de decență reciprocă*, oprind ființele umane să-și „vomite” reciproc impudiciția. În astfel de situații, intimitatea se degradează, iar prietenia își pierde caracterul ei axiologic – creator.

Pe de altă parte, Aristotel, pătrunzând mai adânc taina prieteniei, o structurează pe sentimentul mărinimiei sufletești, a bunăvoinței altruiste și generoase. „Dacă ești bogat – spune el – ai nevoie de prieteni care să te laude pentru binefacerile tale. Amorul tău propriu suferă dacă nu te vede nimeni în mijlocul bogățiilor tale, și dacă nu-i nimeni să te laude pentru generozitatea ta. Apoi, prietenii îți vor apăra bunurile pe care le posezi, iar dacă cumva te afli în lipsuri, sau la ananghie, iubirea prietenilor îți va veni în ajutor. Pe tineri prietenii îi feresc de greșeli datorită lipsei lor de experiență în abordarea vieții. Pe bătrânii apăsați de infirmitățile vârstei, tot prietenii îi ajută să răzbească în viață. Iar dacă trebuie să realizezi planuri mărețe, iubirea prietenilor întărește unitatea de acțiune”.[12] După cum vedem, prietenia are, la Aristotel, un caracter interesat și egoist, structurat pe potrivirea de sentimente și aspirații. El nu cunoaște iubirea dezinteresată și jertfelnică ce coboară de sus în jos, spre a se identifica și a salva pe cei aflați în lipsuri, în nenorociri, sau în mizerie, „nimic pretinzând în schimb” pentru sine. Iar acolo unde grija pentru eul propriu „nu a fost convertită în irezistibilul elan de devotament în slujba persoanei semenului, acolo nu există iubire adevărată. Atenția binevoitoare pe care i-o arătați cuiva, nu este iubire. Nu iubirea se judecă după altruism, bunăvoință, milă, ci invers, mila, bunăvoința și altruismul au numai atâta valoare câtă iubire cuprind”.[13]

4.2. Prietenia în Sfânta Scriptură

a) În *Vechiul Testament* prietenia primește un caracter religios-moral. Avraam și Moise sunt considerați prietenii lui Dumnezeu (*Ieșirea* 33,11; *Iacob* 2, 23). Părintele ceresc iubindu-i ca pe niște prieteni, le comunică

[12] D. I. Belu, *Despre iubire*, Timişoara, 1945, p. 46-47.

[13] Idem, p. 47-48.

în mod deschis voia și planul Său, dându-le în același timp și puterea pentru a duce la îndeplinire misiunea care le-a fost încredințată. Aceasta demonstrează că aspirațiile sufletului se desăvârșesc numai în ambianța de comuniune. Prietenia adâncește până la contopire această aspirație a sufletului omenesc, pe când izolarea și singurătatea sufocă și ucide viața duhovnicească. Confirmând această realitate, psalmistul plânge plin de întristare starea de însingurare apăsătoare, văzându-se părăsit de Dumnezeu și depărtat „de prieteni și vecini" (*Psalmul* 87, 19). „Că s-a umplut de rele sufletul meu și viața mea în iad s-a apropiat. Am fost socotit cu cei ce se coboară în groapă, am ajuns ca un om neajutorat..." (*Psalmul* 87, 3-5). De aceea, pe drept cuvânt s-a putut sublinia că sociabilitatea și prietenia aduc totdeauna puterea prin ajutor reciproc: „Mai fericiți sunt doi laolaltă decât unul, fiindcă au răsplată bună pentru munca lor: căci dacă unul cade, îl scoate tovarășul său. Dar vai de cel singur care cade și nu este cel de-al doilea care să-l ridice!" (*Eclesiastul* 4, 9-10). Dar, contează foarte mult în viață cu cine te asociezi sau ce prieteni îți alegi: „Cel ce încredințează sabia în mâna celui nebun își taie picioarele și bea nedreptate" (*Pilde* 26, 6). „Nu ține sfat cu un nebun, căci el nu va putea păstra taina ta" (*Înțelepciunea lui Isus Sirah* 8, 17).

Prietenia este mult lăudată și recomandată în *cărțile de înțelepciune ale Vechiului Testament*. Dar adevărata prietenie *pornește din iubire* și se *bazează pe fidelitate:* „Iubește pe prieten și fii credincios cu el; iar de vei spune altora taina lui, nu vei mai fi prieten cu el" (*Înțelepciunea lui Isus Sirah* 27, 17); „Prietenul credincios este acoperământ tare; și cel ce l-a găsit, a aflat o comoară. Cu prietenul credincios nimic nu se poate asemăna și nu este măsură a bunătății lui. Prietenul credincios este leacul vieții și cei ce se tem de Dumnezeu îl vor afla" (*Înțelepciunea lui Isus Sirah* 6, 14-16). Adevărata prietenie este *sinceră* și plină de *demnitate;* nu urmărește interese și profituri personale, care degradează relațiile între oameni: „Mulți sunt cei ce lingușesc pe un om darnic și toți sunt prieteni celor ce dau daruri" (*Pilde* 29, 5).

Un exemplu grăitor de prietenie ni-l oferă David și Ionatan. Prietenia lor se temeluiește pe iubire sinceră și pe fidelitate: „... Căci (Ionatan) îl iubea pe (David) ca pe sufletul său..." (*I Regi* 20, 17).

b) În *Noul Testament,* Mântuitorul menține toate aceste caracteristici esențiale ale prieteniei, statornicind cu cei apropiați tainice legături sufletești. Lazăr, de pildă, este numit „prieten" (*Ioan* 11,11). O stare de intimitate a împărtășit divinul Învățător cu Sfinții Apostoli, cărora le încredințează

misiunea sfântă a continuării activității Sale mântuitoare: „*De acum nu vă mai numesc slugi, că sluga nu știe ce face stăpânul său, ci v-am numit prieteni, pentru că toate câte am auzit de la Tatăl Meu, v-am arătat*. Nu voi M-ați ales pe Mine, ci Eu v-am ales pe voi și v-am rânduit să mergeți și roadă să aduceți…” (*Ioan* 15, 15-16).

Pe lângă acest aspect restrâns al prieteniei, Mântuitorul îi descoperă și un sens larg. El se recomandă Prietenul care se jertfește pentru toți oamenii: „*Mai mare dragoste decât aceasta, ca cineva să-și pună sufletul pentru prietenii săi, nimeni nu are*” (*Ioan* 15, 13)… Această deschidere universală și jertfelnică a prieteniei adresată nu numai drepților, ci și păcătoșilor, pentru salvarea lor, este marea noutate a Evangheliei. Am văzut că în antichitate, prietenia unui om vrednic cu unul rău era necunoscută sau socotită o „contaminare” de defectele și nevrednicia celui rău, deci un declin moral. Iisus este însă prietenul vameșilor și păcătoșilor, „fiindcă cei bolnavi și nu cei sănătoși au nevoie de doctor…” (*Matei* 9, 12). Dragostea pe care o oferă El în prietenie, fiind lipsită de orice urmă a păcatului și interesului personal, coboară din Dumnezeu, spre a atrage în intimitatea ei cele mai de jos, cele mai decăzute ființe omenești, restabilindu-le în comuniunea de iubire a Părintelui ceresc, și aducându-le vrednicia chipului lui Dumnezeu în sufletul lor întinat de păcat… Iar pentru a-i salva pe toți, fără nici o deosebire, prietenia lui Iisus poartă în sine pecetea Jertfei. Aceste două caracteristici: *cel jertfelnic și universal vor stăpâni sufletele tuturor ucenicilor Domnului și martorilor învierii Sale, în frățietatea Bisericii Sale, care va desființa barierele dintre oameni, apropiindu-i pe toți în acțiunea comună de statornicie a împărăției lui Dumnezeu pe pământ*: „Nu mai este iudeu, nici elin, nu mai este rob, nici slobod, nu mai este parte bărbătească și femeiască, pentru că voi toți una sunteți în Hristos Iisus” (*Galateni* 3, 28; *Coloseni* 3, 11). Acest caracter larg al prieteniei menit să apropie sufletele în unitatea aceleiași comuniuni de sfințire în Biserica cea universală (sobornicească), nu desființează, ci implică prietenia înțeleasă în sens restrâns, între două persoane. Este o lărgire sau o extindere a apropierii și intimității dintre unul sau mai multe suflete care sunt unite în prietenie.

4.3. Însușirile prieteniei creștine

Urmând gândirea Dascălilor Bisericii, care au cultivat prietenia la cotele cele mai înalte, vom împărți însușirile prieteniei în două categorii: generale și speciale.

Însușiri generale

Privesc prietenia creștină în comuniunea iubirii lui Dumnezeu.

1. *Prietenia creștină reprezintă împărtășirea din duhul perihorezei Treimice în creatural și în raporturile interpersonale.*

Privită în raport cu iubirea lui Dumnezeu, prietenia are în morala și spiritualitatea creștină un înțeles deosebit de profund. După învățătura creștină „Dumnezeu este iubire” (Ioan 4, 16). Duhul iubirii intratrinitare este un duh de armonie și unitate, care vibrează absolut, veșnic și necesar în unitatea Sfintei Treimi, în așa fel încât, după cum spun Sfinții Părinți, „toate le lucrează Tatăl în Fiul prin Duhul Sfânt”. Iar iubirea implică prietenia ca o manifestare a ei în cadrul armoniei Trinitare. *Teodor Prodromul*, poet și teolog din secolul al XII-lea, într-o poezie dedicată prieteniei, intitulată *Exilul prieteniei,* arată deosebit de plastic că prietenia aparține Sfintei Treimi, și implicit lumii nevăzute. Prietenia personificată spune: „Mă găsesc de la început într-o unitate pură cu Dumnezeu în Sfânta Treime. Stau în legătură cu existențele netrupești de rangul al doilea, cu cele trei triade de sus, adică cu Heruvimii, cu Serafimii, cu Tronurile și cu celelalte oști nemateriale. Eu sunt în ele și eu stabilesc legătura între ele și cu Dumnezeu. Eu împletesc într-un singur lanț și unesc într-un singur tot atâtea nesfârșite mulțimi ale cerului. Creația cerească stă în puterea și în paza mea”.[14]

Prietenia în concepția creștină apare ca un dar al Sfintei Treimi, aparținând ontologic creaturii. Aceasta înseamnă că „*natura de la origine a sădit în inima omului sentimentul prieteniei*”[15], încât „nimic nu este atât de potrivit naturii (noastre), nimic nu poate să-i placă atât de mult, fie în fericire, fie în nefericire” (ca prietenia).[16] De aici rezultă că, după învățătura creștină, omul are darul prieteniei prin creație. Fiind creat „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu” (*Facerea* 1, 26), omul este chemat să oglindească în ființa sa toate darurile lui Dumnezeu. Primului om i-a creat Dumnezeu o tovarășă de viață, ca viețuind împreună, să formeze o unitate de ființă, la baza căreia să stea legea iubirii și a prieteniei. Prin căderea în păcat s-a produs o tulburare a relațiilor între urmașii lui Adam. Prin păcat, s-a produs o alterare a chipului lui Dumnezeu în om și omul a ajuns „în contradicție cu el însuși și cu semenii”. Au apărut dușmăniile, războaiele, uciderile. Prietenia a rămas doar ca un deziderat, sau ca o sclipire a iubirii

[14] *P.G.* 133, 1323 B-1324 A, la pr. prof. Ioan G. Coman, *Frumuseţile prieteniei în concepţia lumii vechi şi la Sfinţii Părinţi,* în „Glasul Bisericii”, nr. 9-10, p. 509.

[15] Fericitul Augustin, *De amicitia*, IV, *P.L.* 40, 835.

[16] Cicero, *De amicitia*, V, 17.

pure în viața oamenilor. Ea a constituit frumusețea vieții și spre înfăptuirea ei au tins toți oamenii cinstiți și sinceri.

2. *Prietenia creştină se realizează prin împărtășirea din duhul vieții și iubirii lui Hristos.* Fericitul Augustin, într-o lucrare închinată prieteniei arată că „*toate cele care încep de la Hristos, prin Hristos înaintează și în Hristos se desăvârșesc. Așadar, prietenul care în duhul lui Hristos se alătură (alipește) de prieten, devine cu el o singură inimă și un singur suflet; și astfel prin cântările iubirii urcând treptat spre prietenia lui Hristos, devine cu El un singur duh”*.[17]

3. *Caracterul duhovnicesc al prieteniei creștine este dat de sfințenia ei ca lucrare a Duhului Sfânt.* Prin harul Sfântului Duh se stabilește în unitatea de iubire, intimitatea prieteniei, pe măsură să asigure chezășie prieteniei creştine. Cei care au experimentat viața Duhului Sfânt în prietenie, mărturisesc – precum Sfântul Ioan Gură de Aur arată – că „cel iubit este pentru cel ce iubește identic cu sine. Însușirea iubirii este de așa fel, că cel ce iubește și cel iubit nu mai pot să formeze două persoane deosebite, ci un singur om”.[18] „Cine are un prieten are altă sine”.[19] La fel și Sfântul Grigorie de Nazianz constată cu privire la prietenia sa cu Sfântul Vasile cel Mare: *„Se părea că avem amândoi un singur suflet, care pune în mișcare doua trupuri... Fiecare din noi eram în celălalt și prin celălalt”.*[20]

Însușiri speciale

Acestea privesc caracteristicile prieteniei creștine ca manifestări ale iubirii interpersonale.

1. Cea mai importantă însușire a prieteniei creștine este *iubirea dezinteresată și jertfelnică acordată prietenilor*.

Sfântul Ambrozie, vorbind despre caracterul jertfelnic al prieteniei, arată că adeseori un prieten trebuie să fie hotărât să-și atragă dușmănii și ocări, când este vorba să apere și să intervină pentru un prieten atacat fără vină. Să nu te sperie o astfel de rușine, căci este vorba dreptului care zice: „chiar dacă mi se vor întâmpla rele, le voi suporta pentru un prieten”. Tot în același sens se pronunță și *Sfântul Maxim Mărturisitorul*: „Prietenul credincios socotește nefericirile prietenului drept nefericirile sale, și le suportă împreună cu acela, suferind până la moarte”.[21]

[17] *De amicitia*, Migne, *P.L.* 40, 835.
[18] *P.G.*, 61, 280; 62, 383.
[19] *P.G.,* 61, 289.
[20] Necrologul în cinstea Sfântului Vasile cel Mare, 20, Migne, *P.G.*, 36, 521.
[21] *Despre dragoste*. P.G. 90, 1027, trad. şi cit. la pr. D. Stăniloae, *op. cit.,* p. 447.

Din această jertfelnicie a prieteniei decurg și celelalte caracteristici ale ei, ca roade, sau manifestări ale iubirii dezinteresate, ce trebuie să existe în prieteniile creștine.

2. Sinceritatea. „Însuși Domnul – observă Sfântul Ambrozie – ne face pe noi prieteni din robi, precum însuși zice: „Voi sunteți prietenii mei dacă faceți ceea ce vă poruncesc” (*Ioan* 15, 14). Cu aceasta arată Domnul direcția pe care trebuie s-o urmăm în prietenie: să împlinim dorința prietenului, să-i descoperim secretele noastre și ceea ce avem în inimă… Să-i arătăm lui inima noastră, și el să ne-o arate pe a sa. De aceea zice: „V-am numit prieteni, pentru că toate câte am auzit de la Tatăl Meu, v-am arătat” (*Ioan* 15, 15). Nimic deci să nu ascundă cel ce se consideră prieten adevărat; el (trebuie) să-și reverse sufletul, precum revarsă Domnul Iisus tainele Tatălui Său ceresc”.[22]

Adevărata sinceritate alungă lingușirea și ipocrizia din prietenie. Prietenul sincer va ști să acționeze prin mustrarea prietenului, dacă acesta se abate de la drumul corect pe care trebuie să-l urmeze prietenia. Deci pe prietenul care greșește mustră-l; pe prietenul vinovat nu-l părăsi… Sfântul Ioan Gură de Aur observă în acest sens următoarele: „Eu numesc prieten al meu nu numai pe cel care mă laudă, ci și pe cel care mă mustră pentru a-mi îndrepta greșelile mele. Mai cu seamă acela din urmă mi se pare că este prieten al meu și că mă iubește. Nu-ți este deloc prieten în adevăr, acela care laudă toate faptele tale fără deosebire, și pe cele bune și pe cele rele. Unul ca acesta nu ți-e prieten, ci înșelător și un fățarnic. Acela ți-e prieten și om cu dragoste și grijă de tine, care te laudă când ai săvârșit o faptă bună și te mustră când ai păcătuit cu ceva… Prietenul, chiar dacă mă rănește, îmi face plăcere. „Mai vrednice de credință, zice Scriptura, sunt ranele prietenului decât sărutările de bună voie ale dușmanului” (*Proverbe* 27, 6).[23]

3. *Iubirea jertfelnică face prietenia statornică.* „Prietenia trebuie să fie statornică, să stăruiască în dragoste”, spune Sfântul Ioan Gură de Aur.[24] În același sens se pronunță și Sfântul Maxim Mărturisitorul: „Pe prietenul credincios nu-l poți schimba cu nimic, căci el socotește nenorocirile prietenului ca pe ale sale proprii și rabdă împreună cu el până la moarte… Prietenii lui Hristos iubesc din inimă pe toți… păstrează dragostea

[22] *De oficiis ministrorum,* cartea III, cap. 22, trad. pr. Gh. Făcăoaru, Bucureşti, 1909, p. 161.

[23] *Despre dragoste şi prietenie*, trad. pr. D. Fecioru, Bucureşti, 1945, p. 10.

[24] *Ibidem*.

neîntreruptă până la sfârșit… Când îi merge prietenului bine, îi stă stăruitor bun și ajutor de suflet, iar în vremea pătimirii îi este sprijinitorul cel mai sincer și ajutătorul cel mai duios”.[25]

4. Ca o încoronare a însușirilor prieteniei alături de sinceritate și statornicie, stă *fidelitatea.* Prin fidelitate, prietenia primește aureola manifestării sale autentice. Fidelitatea dă forma prieteniei, și tot ea este aceea care întărește legătura de iubire. „Prietenul credincios nu poate fi înlocuit cu nimic și nu este măsură bunătății lui. Prietenul credincios este acoperământ tare (*Sirah* 6,14-15) și cetate întărită (*Proverbe* 18, 12). Prietenul credincios este mai scump decât aurul și decât mulțimea pietrelor scumpe… Prietenul credincios este refugiu de odihnă”.[26]

Fidelitatea reprezintă limitele prieteniei creștine arătând polii între care se realizează aceasta. Pe de o parte, prietenul credincios se va manifesta prin iubire și va intenționa numai bine prietenului. Pe de altă parte, pentru păstrarea prieteniei, prietenul credincios trebuie să evite batjocorirea prietenului său.

„Descoperirea tainei” încredințată de prieten constituie, de asemenea, un păcat împotriva fidelității prieteniei, pe care prietenul credincios trebuie să-l evite: „Cel ce descoperă tainele a pierdut credința și nu va afla prieten după inima sa. Iubește pe prieten și fii credincios cu el, iar dacă vei descoperi tainele lui, nu vei mai fi cu el… Și ca și cum ai fi slobozit o pasăre din mâna ta, așa ai lăsat pe aproapele tău și nu-l vei mai vâna… Că rana se poate lega, și pentru vrajbă este pace; iar cel ce a descoperit tainele a pierdut încrederea” (*Sirah* 8, 16-22).

Cel mai mare păcat împotriva fidelității prieteniei este trădarea. Trădarea prietenului rămâne un lucru odios, condamnabil și rușinos. Trădarea prietenilor reprezintă în morala creștină un păcat atât împotriva aproapelui, cât și împotriva propriei persoane a trădătorului. Rămâne meritul Sfântului Ambrozie de a fi relevat deosebit de plastic acest lucru: „Dacă vrăjmașul m-ar fi vorbit de rău aș fi răbdat; și m-aș ascunde de cel ce m-ar urî. Vrăjmașul dacă vrea să-ți pună curse, poate fi evitat, însă prietenul, nu. Ne ferim de acela, căruia nu-i încredințăm secretele noastre, dar nu ne putem feri de acela căruia i le-am încredințat. Pentru acest motiv, Domnul, ca să arate toată gravitatea păcatului trădării, nu a zis: „Tu, robul

[25] *Filocalia*, vol. II, trad. pr. dr. D. Stăniloae, Sibiu, 1947, p. 115-116.

[26] Sfântul Grigorie Teologul, *Cuvântarea a II-a către Grigorie de Nissa*. P.G. 35, col. 8331, trad. şi cit. la pr. dr. D. Stăniloae, *art. cit.*, p. 446.

Meu, Apostolul Meu" ci „Tu, prietenul Meu cel de o simțire cu mine", adică trădându-ți prietenul nu ești trădătorul meu, ci al tău însuți".[27]

Fiindcă „în prietenie nu este nimic necinstit, fictiv, sau prefăcut, ci din contră totul este sfânt, sincer și adevărat…"[28], prietenia creștină se săvârșește numai între oameni virtuoși și are ca scop întărirea în virtute. Aceasta ridică în cadrul fidelității prieteniei problema coliziunii datoriilor, limitându-și astfel extensiunea. Prietenul credincios nu trebuie să se arate îngăduitor față de prietenul său, care greșește în fața lui Dumnezeu. Deosebit de plastic este relevat acest lucru de Sfântul Ambrozie: „Când este chemat cineva ca martor pentru cauza lui Dumnezeu sau pentru binele patriei, poate el atunci să pună mai presus prietenia decât datoriile față de Dumnezeu, sau decât iubirea pe care o datorează patriei și concetățenilor?… și răspunsul este *nu,* căci prietenul nu trebuie să se arate îngăduitor față de prietenul vinovat…".[29]

5. O altă însușire a prieteniei creștine, este *egalitatea* între cei ce se numesc prieteni. Cei ce se iubesc cu o iubire dezinteresată, cei ce sunt sinceri și credincioși într-o prietenie statornică, trebuie să fie și egali întreolaltă. Sfântul Ambrozie remarcă deosebit de sugestiv și elocvent că „prietenia este învățătoarea egalității, pentru că superiorul trebuie să se arate pe sine egal cu inferiorul, precum și inferiorul cu superiorul. Fiindcă între cei cu obiceiuri diferite nu poate exista prietenie, trebuie ca în actul prieteniei să se întâlnească bunăvoință reciprocă. Nici celui inferior să nu-i lipsească autoritatea, dacă o cer împrejurările, nici celui superior smerenia. Să se asculte ca egal pe egal; fiecare să sfătuiască ca prieten, să mustre nu cu dorința de a se mândri, ci din sentimentul sincer al dragostei. Îndemnul niciodată să nu degenereze în asprime, mustrarea să nu devină dorință de a batjocori…".[30]

Din cele tratate mai sus reiese că prietenia creștină are mai multe însușiri, care în fond derivă din una singură: *iubirea dezinteresată și jertfelnică dintre prieteni.* Cel ce-și iubește prietenul său va fi sincer, fidel, și-l va socoti pe prieten ca pe un egal al său, iar prietenia va primi o statornicie deplină. Precum toate virtuțile formează o unitate prin iubire, ele fiind doar forme de manifestare ale ei, tot așa și prietenia realizată prin

[27] *Op. cit.,* cartea III-a, cap. 22, 136, *P.L.*, 14, 193-194.

[28] Fericitul Augustin, *De amicitia*, cap. 5, *P.L.*, 40, 835.

[29] *Op. cit,* trad. cit, p. 159.

[30] *Ibidem*, p. 160.

iubire are mai mult însușiri care formează o unitatea desăvârșită în iubire. Într-o prietenie din interes, lipsită de iubire, sinceritatea se va transforma în fățărnicie, iar fidelitatea în nesiguranță; egalitatea va dispare, și prietenia se va destrăma în momentul în care prietenul nu va mai putea constitui un instrument de satisfacere a unui interes egoist.

5. Degradarea și pângărirea prieteniei

Ca acțiune de liberă alegere, prietenia este un act de intimitate, în care persoanele umane ating punctul cel mai înalt al comuniunii dintre ele, formând un „alter-ego”. Odată stabilită între oameni, prietenia primește imperativul moral al iubirii celei mai adânci, care merge până la jertfă ca totală dăruire, spre a întreprinde un ideal comun în viață. Aceasta implică sinceritatea și fidelitatea dintre prieteni. De aceea, *trădarea prietenilor este un act de imoralitate gravă, asemenea uciderii*. Iuda și-a stigmatizat pentru veșnicie numele cu calificativul monstruosului său sacrilegiu, iar odată cu trezirea conștiinței, i-a apărut mustrarea atât de violentă, încât i-a dezechilibrat sufletul și s-a sinucis.

O altă degradare și pângărire a prieteniei este dată de *interesul egocentric și perfid* care, mai ales în competiția vieții, generează *invidia*. Iar aceasta, ca o forță demonică, transformă dinamismul afectiv al prieteniei de altă dată în ură implacabilă și criminală, chiar fratricidă. Pe lângă invidie, prietenia este degradată și prin *influențele defavorabile* venite din afară, prin *intrigă*, *calomnie* și *defăimare*…

În al doilea rând este *prietenia care nu duce la virtute, ci la păcat*. E vorba de prietenia dintre cei răi, care se unesc pentru comiterea tâlhăriilor, a furtului sau a uciderilor. Unii ca aceștia, când interesele meschine nu-i mai leagă, pot deveni, în funcție de situații, unii pentru alții cei mai înverșunați dușmani. Tot în această sferă a păcatului se încadrează și așa numitele „*prietenii adulterine*”, mai ales dintre tineri, care de multe ori nu reprezintă altceva decât sexele care se caută fără o finalitate morală, fiindcă erosul libidinal, pierdut de sub control, înfrânge de multe ori sentimentele curate și atrage după el victime…

În al treilea rând sunt *prieteniile erotice*. Aceste prietenii în afara căsătoriei au ca scop satisfacerea plăcerii, sau cel mult eliberarea tensiunii sexuale. Ele pot fi și în afara căsătoriei redate prin cuplurile de amanți. Din foarte multe motive astfel de prietenii erotice, neavând controlul conștiinței

orientată spre valorile morale și spirituale, se pierd în irațional, sfârșind de cele mai multe ori tragic, cu consecințe dezastruoase asupra familiei, și mai ales asupra copiilor care rămân victime nevinovate ale aventurilor pierdute în bătaia vântului…

Considerăm că *prietenia este mai pângărită atunci când se desfășoară în cadrul grupurilor de bărbați homosexuali și femei lesbiene creștine*. Există din nefericire și așa ceva!… Și încă sunt susținute de pe poziția moralei și spiritualității creștine. Și nu de oricine. Este vorba de *Adrian Thatcher,* directorul Centrului de Teologie și Educație Creștină de pe lângă Colegiul Sfântul Marcu și Sfântul Ioan din Plymouth, Marea Britanie. În cartea sa, *Liberating sex*, Londra, 1993, cu bibliografia la zi, autorul are pretenția că oferă în numele Bisericii Anglicane, o perspectivă creștină a sexualității. Capitolul X al cărții este dedicat *„Prieteniei în relațiile sexuale”* (p. 241-265). Motivația homosexualității între partenerii creștini, o face în capitolele anterioare, unde arată că în epoca actuală trebuie să depășim gândirea patriarhală asupra păcatului, răspândită în lumea devenită creștină de către Sfântul Apostol Pavel, ca o moștenire a tradiției iudaice. *Nu există păcate sexuale, fiindcă în esența lui, păcatul este un eșec de a trăi în iubire.* Sfânta Treime este esența iubirii Trinitare în relațiile de comuniune și comunicare cu alte persoane. Harul necreat al Sfintei Treimi sfințește și trupul, orientându-l spre iubirea inter-personală. „Sexualitatea ne transmite, nouă și celorlalți, un mesaj viguros. Ea ne arată că suntem incompleți și că suntem făcuți pentru a avea legături cu ceilalți. Suntem făcuți pentru a trăi în comuniune, nu în izolare. Din punct de vedere teologic, sexualitatea este un mod ingenios prin care Dumnezeu ne cheamă să intrăm în comuniune cu alții. Sexualitatea noastră este o dovadă că suntem făcuți după chipul lui Dumnezeu: noi suntem făcuți pentru a intra în relații cu cineva, și natura lui Dumnezeu este Relație. Fondul acestei relații, între persoanele divine ale Sfintei Treimi și, potențial, între persoane omenești, este iubirea” (p. 78). Plecând de la acest temei, A. Thatcher începe capitolul despre prietenia însoțită de relații sexuale, bazat pe raportul dintre singurătate și sex, arătând că în unele țări persoanele singure formează jumătate din populația adulteră. În SUA, 53% din femei sunt singure; 20% nu au fost căsătorite niciodată; 33% sunt divorțate sau văduve. Un raport elaborat de Alianța Evanghelică din Marea Britanie arată că 44% din bărbații sub 30 de ani, enoriași ai Bisericii Evanghelice, sunt singuri, și singurătatea și îngrijorarea în privința vieții sexuale sunt sentimente pe care le trăiesc în

mod obișnuit. Se pare că numărul persoanelor singure în rândul enoriașilor unei congregații variază între 1/3 și 1/2. În continuare autorul analizează posibilitatea ca o experiență sexuală, chiar și între cupluri de homosexuali și de lesbiene să fie respectată și sacră chiar fără a fi o unire legitimă pe viață. Se pleacă de la cuvintele Domnului prin care arată că El este prietenul adevărat care din iubire se jertfește pentru prietenii săi, fără nici o deosebire (*Ioan* 15, 12–15). De aici rezultă că Iisus proclamă prietenia între egali. Relația stăpân-servitor este exclusă din viața nouă pe care Iisus o oferă și o inaugurează. Modelele dominație-supunere, inegalitate-proprietate, care din totdeauna sunt trăsături ale căsătoriei patriarhale, aparțin „lumii" (*Ioan* 15, 18-20). Ele nu au ce căuta printre prietenii lui Iisus, spune autorul. Pe de altă parte, prietenia dintre Hristos și discipolii Săi se întemeiază pe revelarea personală intimă. Ei sunt prietenii lui Iisus pentru că au ajuns să-l cunoască pe El și, prin El, pe Dumnezeu Tatăl. Dinamica prieteniei între oameni se integrează pe o deschidere personală reciprocă. Cu cât este mai mare această deschidere, cu atât este mai profundă prietenia… Prietenii devin prieteni pentru că se descoperă unul pe altul… apoi prietenia fiind o relație de reciprocitate, este vulnerabilă, prietenii putând să o discrediteze ori să o anuleze. Această trăsătură a prieteniei o mai au în vedere cuvintele: „Voi sunteți prietenii mei, dacă faceți ceea ce vă poruncesc". Sensul imediat al propoziției condiționale „dacă"… poate duce la concluzia greșită că incapacitatea de a asculta porunca lui Hristos duce la pierderea prieteniei Lui. Dar prietenia lui Hristos nu este condiționată de nimic. Incapacitatea de a respecta simpla poruncă „să vă iubiți unul pe altul" (*Ioan* 15, 12 și 17) înseamnă inevitabil că prietenia nu a rezistat, din moment ce a-l iubi pe celălalt este însăși practica prieteniei. Prietenia dintre oameni este unul din mijloacele prin care Dumnezeu ni se descoperă ca *Iubire"* (p. 241-244). *Creștinismul* – conchide A. Thatcher – *cere ca dragostea sexuală să întruchipeze iubirea care este Dumnezeu, reprezentând-o și exprimând-o, întrupând-o în fiecare comunicare sexuală care are loc între parteneri.* Aceasta este iubirea care respectă vulnerabilitatea și este ea însăși o expresie a ei" (p. 253).

Oricât de „ingenioasă" vrea să fie respingerea concepției patriarhale despre prietenie în cadrul căsătoriei, și admiterea ei în afara căsătoriei, precum și în relațiile homosexuale întemeiate pe iubirea Sfintei Treimi și în special pe modelele prieteniei sugerată și aplicată de Hristos, nu putem fi de acord cu acest mod de a interpreta prietenia creștină.

În primul rând, A. Thatcher nu vrea să facă deosebirea între iubirea agapică a Sfintei Treimi și erosul irațional și instinctiv care aprinde tensiunea sexuală între partenerii hetero- sau homosexuali.

În al doilea rând, nu poate fi raportată această prietenie instinctuală, chiar dacă este impulsionată de iubire, la prietenia soteriologică pe care Iisus o proclama ca un act de dăruire jertfelnică arătat Apostolilor, și prin ei lumii întregi. Altfel spus, prietenia lui Iisus nu este iubirea arătată în cadrul sau în afara căsătoriei, ci ea oferă un orizont deosebit de acesta și infinit superior lui. Ea este expresia iubirii lui Dumnezeu – agape, care aduce bună rânduială în viața oamenilor, fiindcă Același „Dumnezeu este al ordinei" (*I Corinteni* 14, 33), și permanent veghează ca omul să-și îndeplinească menirea existenței sale vremelnice, în perspectiva comuniunii veșnice cu El (*I Corinteni* 15, 28). Prin urmare, chiar dacă A. Thatcher, din motive pastorale, acceptă și susține prietenia homosexualilor „creștini", în fond toată pledoaria și tot efortul lui se dovedesc zadarnice, fiindcă mai presus de orice, philia are „fons et origo" iubirea specifică a Evangheliei lui Hristos, care este „per excellentiam" altceva decât homosexualitatea…

Caracterul divin al prieteniei este pângărit atunci când *Dicționarul gay,* scris de *Lionel Povert* (publicat la Paris în 1994 și în trad. rom. de Iulia Stoica și Felix Oprescu, București 1998), atacă frontal creștinismul, arătând că Mântuitorul însuși a căzut pradă în mrejele acestei nelegiuiri scabroase… Tocmai El, Fiul lui Dumnezeu întrupat care ne-a adus harul și adevărul, eliberându-ne din păcat și din moarte, tocmai El să fie în așa de mare contradicție cu misiunea și învățătura Sa? Dar L. Povert nu și-a pus această problemă. El a alcătuit un dicționar gay în care a introdus nume celebre, pentru a crea viabilitatea și faima perversiunii sexuale, pe care unul dintre aceștia o declară „șansă și destin luminos". Și pentru aceasta nu cruță pe nimeni și nu se gândește la nici o consecință…

Să vedem însă dacă argumentele lui sunt viabile.

Referindu-se la Iisus, L. Povert citează un istoric pe nume Morton Smith. Acesta ar fi descoperit un manuscris vechi într-o mănăstire din deșertul Iudeii, care l-a condus la ideea că Iisus era mai curând un magician decât un conducător religios. Mergând însă și mai departe cu „ipotezele sale iconoclaste", M. Smith pretinde că, „după ce l-a scos pe Lazăr dintr-o stare asemănătoare morții, Iisus ar fi petrecut o noapte cu el într-o comuniune atât spirituală, cât și fizică. După cum se poate bănui, aceste afirmații au fost ignorate sau denunțate numaidecât de multe autorități religioase, deși,

în calitate de profesor de istorie la Universitatea din Columbia precum și autor al unei cărți precum Clement din Alexandria și Evanghelia secretă a lui Marcu, publicată de Harvald University Press, M. Smith prezintă toate garanțiile maximei seriozități!" (p. 190-191). Aici se încheie argumentarea lui Povert.

De la început semnalăm faptul că argumentele lui Povert nu sunt deloc convingătoare și nici afirmațiile lui M. Smith nu „prezintă garanțiile maximei seriozități", fiindcă nici unul și nici altul nu oferă temeiuri sigure și clare. Simplul fapt că M. Smith este profesor de istorie și a scris despre Clement din Alexandria și Evanghelia secretă a lui Marcu, nu convinge că afirmațiile despre Iisus sunt valabile. Sunt două probleme diferite, tratate din unghiuri diferite, care nu se condiționează, nici nu se cauzează reciproc. Apoi, faptul că ar fi descoperit un manuscris într-o mănăstire în care se arăta că Iisus ar fi fost mai mult magician decât un conducător religios, nu înseamnă în nici un caz că ar fi fost și homosexual. Nu există nici o legătură între a fi magician și homosexual. În continuare se face caz de „ipotezele iconoclaste" ale lui Smith pentru a declara existența unei aventuri homosexuale între Iisus și Lazăr. Nu știm despre ce anume „ipoteze iconoclaste" este vorba. De unde provin acestea, ce comunică, pe ce temei se fac astfel de afirmații?! Dacă sunt folosite „ipotezele iconoclaste" extrem de obscure pentru a face unele afirmații, de ce nu am deschide Evanghelia pentru a cerceta mai bine despre prietenia dintre Iisus și Lazăr?! Astfel Evanghelia după Ioan acordă spațiu larg descrierii învierii lui Lazăr. Se spune că „Iisus iubea pe Marta și pe sora ei și pe Lazăr" (11, 5). Pentru „a iubi" se folosește cuvântul ἠγάπα de la ἀγαπάω = a iubi cu generozitate și dăruire. Agape este deosebită de eros. Agape are totdeauna un sens spiritual, indicând iubirea ca dăruire jertfelnică. Agape stabilește comuniunea de profunzime sufletească specifică celor ce își arată reciproc afecțiunea, asemenea fraților, care sunt legați printr-o unitate și comuniune ființială. În acest caz, philia ca prietenie nu se întemeiază pe eros, ci pe agape, și păstrează caracteristicile acesteia. Se spune, apoi, despre Lazăr că era „prietenul nostru" (ὁ φίλος ἡμῶν) (11, 11). „Philos" înseamnă „prieten", nu în sens de „erast", fiindcă philia corelată cu agape este afecțiunea spirituală între persoane, în sens de înțelegere, apreciere, simpatie, noblețe sufletească. Apoi, Lazăr nu era numit prietenul lui Iisus, ci „al nostru", adică în egală măsură, și al Apostolilor, fiindcă tuturor le oferea o prietenie ospitalieră, care are cu totul alt sens decât cea homosexuală. Să ne gândim

apoi ce uimire a lăsat învierea lui Lazăr asupra Apostolilor, ca și asupra întregului popor… și ce dezamăgire ar fi lăsat asupra lor, știința că Iisus ar fi destrăbălat sub o formă condamnată atât de aspru de legea și comunitatea iudaică!… Dacă Iisus ar fi comis un păcat atât de condamnabil, în nici un caz nu ar mai fi avut loc a doua zi intrarea triumfală în Ieraslim!…

În comunitatea iudaică teocratică, homosexualitatea era pedepsită cu moartea (*Leviticul* 20, 13). Și nu era nici o circumstanță atenuantă în acest sens. Iisus era urmărit îndeaproape de dușmanii Săi. Stătea chiar retras să nu fie găsit… Dar chiar dintr-un elementar simț al prudenței, sau dintr-un reflex de autoapărare nu a putut „inaugura” tocmai acum o infracțiune considerată atât de gravă și sancționată cu duritate maximă… El avea conștiința mesianicității Sale și nu putea concepe în nici un caz ca Mesia să comită o nelegiuire atât de gravă în fața lui Dumnezeu și a oamenilor. Mai mult, prevestise deja cu multă claritate patimile Sale, la care se va supune cu toată inocența, ca unul care *„a fost urât în zadar”*.

Pe de altă parte, după cum am văzut, iubirea dintre Iisus și Lazăr este redată prin „agapan” și nu prin „eran”. „Eran” este singurul termen prin care se exprimă iubirea irațională a sexelor. Știe, sau nu vrea să știe Povert acest elementar înțeles al iubirii dintre Iisus și Lazăr?!…

L. Povert merge însă și mai departe cu blasfemia la adresa Fiului lui Dumnezeu, spunând că „alți cercetători au sugerat o relație homosexuală cu Apostolul Ioan”.

Un lucru este sigur – spune L. Povert – Biblia prezintă câteva mărturii ale calității speciale dintre cei doi, mai cu seamă în pasajele din *Evanghelia după Ioan* (13, 23) (p. 191).

După cum vedem, L. Povert se pronunță foarte ambiguu spunând: „alți cercetători au sugerat”. Nu spune care dintre cercetători, și pe ce anume își întemeiază investigația, pentru a putea formula astfel de concluzii?!… Pe de altă parte, L. Povert este foarte sigur pe mărturia însăși a Scripturii, și se referă la textul de la *Ioan* 13, 23, care spune: „Și era culcat la sânul lui Iisus, unul dintre ucenicii Lui pe care îl iubea mai mult”. L. Povert, când își ia îndrăzneala să comenteze Biblia, trebuie să aibă cel puțin cunoștințe elementare de arheologie biblică. Textul sugerat de el se include în episodul Cinei de Taină. Se știe foarte bine, fără nici un fel de dubiu, că după reîntoarcerea iudeilor din captivitatea babiloneană ședeau la masă după obiceiul perșilor, și anume culcați pe divanuri. Când mâncau se sprijineau pe cotul stâng și întindeau mâna dreaptă pe masă, pentru a-și

lua bucatele. Când vorbea cineva către cel care îi stătea în spate, își întorcea fața sa și atunci se părea că își reazemă capul pe pieptul acestuia.[31] Dacă L. Povert, în miopia lui ciclopică, vede în aceasta o scenă de dragoste, atunci înseamnă că trebuie neapărat să-și schimbe lentilele la ochelari… Dar mai presus de orice, o elementară datorie de bun simț și probitate impune să te documentezi înainte de a face o afirmație pe care o vrei credibilă, sau, și mai mult, când îți asumi răspunderea de a calomnia pe cineva… și nu pe oricine, ci pe Fiul lui Dumnezeu, Mântuitorul lumii. Vrea L. Povert să lovească în esența creștinismului, sau numai să se facă interesant și să-i „treacă cartea", „generalizând acest defect al naturii umane care este homosexualitatea?!…"

Cel de al doilea personaj atacat sau „susținut" de L. Povert ca săvârșitor al scabroasei sale nelegiuiri, este una din personalitățile cele mai marcante ale Bisericii creștine, și anume *Sfântul Augustin.* Iată cuvintele lui: „Datorită celei mai cunoscute dintre cărțile sale, *Confesiunile*, se știe că în tinerețe a fost puternic atașat de un tânăr, a cărui moarte o deplânge. Compară prietenia dintre ei cu cea dintre Oreste și Pilade, sau cu cea dintre poeții Horațiu și Virgiliu – nu fără a-i fi cerut în prealabil lui Dumnezeu să-l purifice de „concepția prieteniilor asemănătoare", chiar dacă mai regretă că mai trăiește după moartea prietenului său: „…anticul acela avea dreptate când, vorbind de prietenul lui, îl numea jumătatea sufletului său: căci simțeam că cel al prietenului meu și al meu au fost un singur suflet care dădea viață la două corpuri. Astfel, îmi era oroare de viață că nu vroiam să fiu doar pe jumătate. Probabil din același motiv mă temeam să mor, de frică să nu moară în întregime și cel pe care l-am iubit atât". „În afara acestei prietenii, atât amoroasă, cât și spirituală și sexuală, pentru prietenul din copilărie, Augustin a mai avut numeroase aventuri cu femei, înainte de a se dedica celibatului." (p. 47).

Citind textul la care se referă L. Povert redat de Sfântul Augustin în cartea a IV-a, cap. IV, a *Confesiunilor* sale[32] nici vorbă să fie amintite numele lui Oreste și Pilade, sau prietenia dintre poeții Horațiu și Virgiliu, deși nici despre aceștia nu se poate spune că au fost gay. De fapt numele lui Horațiu și Virgiliu nici nu sunt pomenite în dicționarul de care ne ocupăm. Cercetând atent textul, Augustin se confesează cu sinceritatea și puterea

---

[31] Dr. Vasile Gheorghiu, *Sfânta evanghelie după Matei cu comentar*, Cernăuți, 1925, p. 721.

[32] Migne, *P.L.* 32, col. 696-697.

pe care numai el le are, și cum numai el știe să o facă. Astfel, el vorbește despre prietenia cu tânărul „de aceeași vârstă”, care era prin „comuniunea studiilor”. „Crescusem de mic copil, la fel ne dusesem la școală și la fel ne jucam… Apoi prietenia era foarte dulce și coaptă prin ardoarea acelorași studii”. Dar această prietenie chiar dacă avea un temei superior, nu era totuși „adevărata prietenie, pentru că nu este adevărată decât atunci când Tu (Hristos) o legi între cei care sunt lipiți de tine prin dragostea revărsată „în inimile noastre prin Duhul Sfânt, care ne-a fost dat” (*Romani* 5, 5). Augustin deplânge, în continuare, influența negativă pe care a exercitat-o el asupra prietenului său, „căci îl întorsesem de la adevărata credință, la povestioare superstițioase și periculoase, din cauza cărora mama mea mă plângea. Deja rătăcea cu mine în suflet, acel om și sufletul meu nu putea fără de el”. În continuare, până la sfârșitul capitolului, Augustin își exprimă tristețea care i-a copleșit sufletul prin moartea prietenului său. Din nou o descrie patetic, cu o sinceritate care face din introspecțiile sale o adevărată artă… Este clar că prin prietenie Augustin vedea asemenea lui Cicero „un suflet care dădea viață la două trupuri”. Exemplul minunat l-am văzut deja la Sfântul Grigorie de Nazianz și Sfântul Vasile cel Mare, despre care nimeni nu s-a pronunțat și nici nu s-ar fi gândit că ar fi fost gay. Dacă ar fi fost cumva vreo legătură trupească între el și prietenul său, Augustin în desăvârșita sinceritate a confesiunii sale nu ar fi ascuns-o, cum nu a tăinuit nimic din legăturile într-adevăr amoroase, dar cu femei, înainte de a fi cunoscut iubirea lui Dumnezeu și sensul adevăratei prietenii în Hristos, căreia îi va dedica o carte, intitulată: „De amicitia”.

Văzând aceste false interpretări a textelor, ne punem fireasca întrebare: autorul Dicționarului gay, ce are menirea de a face înconjurul lumii, chiar nu poate face deosebirea dintre dragoste ca element posesiv, care implică senzualitatea, și iubirea dezinteresată și generoasă care îi unește pe oameni în cel mai nobil sentiment al prieteniei? Cu mai bine de două milenii și jumătate, budiștii deosebeau cu foarte multă claritate și precizie pe Ragă de Metta, iar în Evul Mediu, „amor concupiscentiae” era altceva decât „amor benevolentiae”, sau „amor beneficientae”; sau diverse alte distincții, apropiate ca sens: „amor sensitivus” și „amor intellectivus”. Dacă L. Povert nu vrea să se documenteze, în mod normal, nu-și poate permite să arunce cu noroi în marile personalități dotate cu calități superioare și simțăminte nobile, numai ca să arate lumii că și homosexualitatea intră în

„sfera luminoasă” a ființei umane, și ca urmare, nu numai că este legitimă, ci chiar de râvnit…

În sfârșit, în Dicționarul gay, de care ne ocupăm, apare și numele *Sfântul Toma d'Aquino „cel mai important reprezentant al gândirii medievale cunoscută sub numele de scolastică”* (p. 304-305). Pe Sfântul Toma d'Aquino nu-l tratează ca gay, ci se referă doar la niște afirmații din care rezultă că păcatul poate deveni a doua natură. Ar fi fost de-a dreptul culmea incompetenței și a lipsei de scrupule să-l declare pe Toma ca fiind gay, atâta timp cât „părintele scolasticii” clasifică cu toată siguranța („negru pe alb”) sodomia ca fiind păcat de moarte, alături de ucidere.

În concluzie, autorul dicționarului gay își propune să scoată la rampă și să facă senzație cu personaje de cea mai înaltă atracție, spre a îi „tăvăli” în noroiul „luminos” al nelegiuirii sale, fără însă să aibă acoperire documentară, sau interpretând unele texte, pe care le invocă, anarhic și tendențios, după maniera celor mai incompetenți sectari…

*
* *

Din cele tratate rezultă că prietenia reprezintă redescoperirea razei de lumină a iubirii paradisiace. Temeluită pe iubire, prietenia este forma cea mai profundă de manifestare a acesteia, deoarece caracterizează cel mai bine spiritualitatea persoanei umane, ca intenționalitate spre comuniune și aspirație spre valori. De aceea, prietenia adevărată se realizează numai prin virtute, pe când interesul, plăcerea și anomaliile firii o trădează, o exclud sau o pângăresc.

Cultivată cu multă râvnă de către înțelepții antici, precum și în diversele religii și culturi ale antichității precreștine, prietenia, ca necesitate a intimității sufletești, menită să înnobileze sufletul și să cimenteze solidaritatea umană, a fost ridicată la cotele cele mai înalte de spiritualizare de către Mântuitorul, care îi imprimă două caracteristici esențiale și definitorii: caracterul jertfelnic și caracterul universal.

Dascălii Bisericii au adâncit aceste aspecte, dându-le viață prin duhul perihorezei Treimice revărsat în creatural. Astfel, prietenia va fi cultivată ca dar al Duhului Sfânt și ca viață în Hristos și în Biserică.

Mai mult ca oricând, caracterul universal al prieteniei este acum la ordinea zilei… Pacea și prietenia între oameni și popoare era un slogan

lansat în numele proletariatului din lumea întreagă, iar recent, frățietatea universală din „Oda bucuriei” lui Beethoven a devenit imnul Națiunilor Europei Unite. Lansarea și propagarea valorilor reale este bine venită oricând, oriunde și de oricine ar fi promovate. E bine să nu uităm însă că frățietatea universală își are originea în Evanghelia lui Hristos!

Solidaritatea umană și comunicarea prin cuvânt

(Orientări, dezorientări, conflicte și tensiuni)

Comunicarea prin cuvânt, specifică persoanei umane, ce poartă în sine chipul Preasfintei Treimi, are menirea să realizeze comuniunea umană, impulsionînd viața socială dinamic și creator… Numai că modul de desfășurare a comunicării prin cuvânt nu este totdeauna pe măsură să împlinească acest deziderat. Ea depinde în mare măsură de mentalitatea și comportamentul social aflat în continuă mișcare și schimbare, în funcție de epoca istorică, de spațiu geografic, de cultură, de situații, de interese economice și politice, precum și de capacitatea fiecăruia de a se adapta la înnoirile și mutațiile favorabile sau defavorabile în desfășurarea vieții personale și comunitare. Bunăoară, dacă în mentalitatea evului mediu, comunicarea prin cuvânt era corelată cu noțiunea de onoare recunoscută public și apărată chiar cu prețul vieții, în mentalitatea postmodernă, când asistăm la detașarea de valorile perene autentice, la dispariția elitismului și tot mai mult a codului manierelor elegante, deodată cu "amurgul datoriei", *noțiunea de onoare, de omenie, de respect și de recunoștință* este tot mai puțin validată public, accentul cazînd pe interesul personal imediat și pe confortul material al vieții… Iar interesul orientat cu precădere spre confortul personal dezvoltă *individualismul egocentric*, ce nu deschide nici ușa casei pentru a nu fi „deranjat", încât, în obsesia dezinteresului față de viața aproapelui, comunicarea se va desfășura într-un singur sens, în funcție de foloasele personale. Acest individualism detașat de solidaritatea umană va stinge tot mai mult *simțul pudorii*, situație în care simțul moral, adică *legea morală naturală* și *conștiința morală*, fumegă în loc să lumineze orizontul vieții, iar *libertatea autopermisivă* determină subiectivismul în care valorile sociale și comuniunea interpersonală își pierd tot mai mult sensul autentic al devenirii axiologice.

De fapt, orientarea pragmatică a vieții sociale din era globalizarii, dirijată și impusă de puterea economică și finanaciară, crează o anume mentalitate strict materialistă, pe masură să afirme cu duritate interesul

egoist în aproape toate domeniile activității umane. În astfel de situație, fiind nevoit să facă față activității trepidante din competiția vieții, omul contemporan, sufocat de nesiguranță și îngrijorare, se îneacă adesea deopotrivă în stresul muncii, în neputința bolii, sau în neprevăzutul situațiilor pe care nu le poate depăși, *experimentând tot mai mult, prin însingurare, sindromul desocializării.*

Iar *sindromul desocializării* se accentuează tot mai mult în postmodernismul actual, datorită *individualismului*, care se impune tot mai mult ca *nevoie egoistă de afirmare* a *particularităților proprii* și a *libertății personale* de a-și impune *propria plăcere*, *dezideratele și chiar capriciile proprii*, precum și împlinirea propriilor aspirații, dar și a trebuințelor firești, la care, în cele din urmă, viața însăși te obligă. În astfel de situații dispare tot mai mult simțământul *ospitalității* și al *prieteniei* curate, sincere, dezinteresate și jertfelnice. În astfel de situații, *conflictul dintre generații* devine din ce în ce mai prăpăstios, iar autonomia propriei mentalități lezează tot mai mult *comunicarea și comuniunea firească*. În situațiile mai sus arătate, *respectul și iubirea datorate semenului rămân înghețate în carapacea nepăsării*, reactualizând parcă *indiferentismul primejdios* al preotului și levitului din pilda samarineanului milostiv… Și mai departe, *obsesia interesului* imediat, corelată cu *obsesia însingurării*, proclamată de acel „help yourself” (ajută-te singur), duc, datorită neputinței de afirmare, la debusolare, descurajare și depresie, care tot mai mult dezvoltă acel „taedium vitae” (scârbă de viață), înmulțind numărul sinuciderilor…

Pe de altă parte, *autoizolarea* egocentrică „motivată” de *dreptul la viață privată și intimitate* rămâne claustrată în zbuciumul propriilor interese și deveniri, iar simpla afișare glacială a respectului oficial ca normă de conviețuire socială, lipsită de reciprocitate și comunicare afectivă, se dovedește sterilă în realizarea comuniunii umane… În astfel de situație, competiția dură a vieții generează și *amplifică tot mai mult simțământul neâncrederii și suspiciunii reciproce*, dezvoltând în continuare *criza morală și spirituală*, fiindcă, hăituit de crize economice și finanaciare, învrăjbit cu sine însuși prin dorințe neâmplinite, „omul recent”, detașat de obârșia natală, de familie sau de comuniunea ce-i este în mod firesc prielnică și binevoitoare, rătăcește tot mai mult în vuietul amețitor al lumii… Insingurat își caută salvarea prin uitarea de sine și risipirea în atracția aparențelor înșelatoare, strivindu-și astfel năzuințele în efemerul putregăios al vieții, lipsită de perspectiva devenirii ei veșnice…

În același timp, diferențierea și inechitatea atât de mare dintre oameni, îi ridică pe unii pe vârf de piramidă, în timp ce pe alții îi aruncă sub limita existenței. Nefericita angoasă, însă, îi tulbură deopotrivă pe cei nesățioși de parvenire, belșug și bunăstare, precum și pe cei sufocați de grija zilei de mâine… Aceasta înseamnă că nu prăpastia despărțitoare reprezină firescul și normalitatea existenței umane, ci *solidaritatea menită să asigure tuturor dreptul la viață decentă*.

În acest context se cuvine să evidențiem *c*ă firescul solidarității umane reprezină un dat existențial menit să asigure adevărata comunicare și comuniune dintre oameni. *Iar acest firesc provine din voința iubitore a lui Dumnezeu, Creatorul omului și a lumii*. Astfel, când Sfânta Scriptură ne spune că „a văzut Dumnezeu că nu e bine ca omul să fie singur", trebuie să înțelegem că Dumnezeu Creatorul omului i-a sădit în conștiință zone sociale, spre a putea fi definit ca *„ființă socială*"; ceea ce înseamnă că în ființa omului *este înscrisă intenționalitatea spre comunicare și comuniune ca o lege naturală,* pe care imperios se cuvine să o respecte dacă vrea să-și împlinească menirea sa în lume. Sfântul Vasile cel Mare, referindu-se la solidaritatea umană, arată că aceasta intră în planul voinței divine, „Ziditorul Dumnezeu rânduindu-ne să avem lipsă unii de alții"[1]. Pornind, apoi, de la faptul că „omul este o ființă blândă și socială, nu singuratică și sălbatică", marele capadocian arată că „nimic nu e așa de propriu ființei noastre ca a fi în comuniune unii cu alții, a avea nevoie unii de alții și a ne iubi unii pe alții"[2]. Sfântul Ioan Gură de Aur arată, în concret, că „Dumnezeu, voind să lege pe toți oamenii între ei, a impus o necesitate atât de mare în lucruri, încât cu folosul aproapelui este legat folosul altuia. Astfel, în corabie, dacă cârmaciul, când se întâmplă furtună, respingând folosul celor mulți, caută numai pe al său, îneacă în curând și pe sine și pe ceilalți. Și în singuraticile meșteșuguri, dacă un oarecare meșteșugar ar căuta numai ceea ce îi este folositor lui, viața nu ar fi niciodată în bună stare, nici meșteșugarul care caută aceasta. Din această cauză, agricultorul nu seamănă numai atâtea cereale câte îi sunt necesare lui însuși, căci astfel încă de mult s-ar fi ruinat pe sine și pe alții, ci caută cele ce sunt folositoare multora… Din această cauză, Dumnezeu a legat împreună pe acestea, ca să nu ajungă la folos propriu, decât prin acelea care folosesc și altora"[3].

---

[1] „Reguli tratate pe scurt, răspuns 7", *P.G.* 31, 928.

[2] „Reguli mari, III, 1, răspuns", *P.G.* 31, 917.

[3] „Omilia 24, 4 la I Corinteni", *P.G.* 61, 211.

Faptul că persoana umană are înscrisă în structura ei sufletească aspirația spre comunicare și comuniune poate fi dovedită și cu argumente de ordin moral-duhovnicesc. Dacă, de pildă, atunci cînd în relațiile conflictuale dintre două persoane apare raza de lumină a reconcilierii, sufletele lor se regăsesc în iertarea reciprocă realizată prin pacea menită să le asigure autenticul vieții comunitare… De aici vedem că izolarea și marginalizarea lipsite de speranță, fiind improprii naturii umane, închid aspirațiile firești ale sufletului omenesc și degradează viața, destrămându-i arhitectonica și coborând-o în existența ei tragică. Aceasta poate deveni de-a dreptul maladivă atunci când blochează orizontul luminos al vieții, imobilizând-o în mlaștina fără ieșiri a ucigătoarei deznădejdi depresive.

Înțelegem de aici că adevărata comunicare trebuie să însemne *simfonie* și *consonanță*, definind „același sunet". Dar, întrucât nu orice fel de comunicare este optimă, rezultă că aceasta nu este numai *simfonie* și *consonanță*, ci și *distonanță*, devenind de multe ori *tensionată* și *contradictorie*.

Această realitate o putem sesiza fără prea mare greutate în viața de toate zilele, determinând chiar și numai câteva *forme de relații interpersonale în comunicarea socială.*

1. Comunicarea oficială este determinată de ordinea socială dintr-o anumită perioadă istorică;

2. Comunicarea din interes privește acțiunile personale îndreptate spre un scop util și necesar vieții;

3. Comunicarea prin cunoaștere raportează conștiința la realitățile vieții aflată în continuă mișcare și schimbare;

4. Comunicarea afectivă angajează mișcarea sufletului spre relațiile cu mediul și cu lumea, sau relațiile interpersonale spre comuniune.

De aici vedem că dialogul, ca și comunicare interpersonală, se cuvine a *fi abordat totdeauna cu afecțiune reciprocă*. Iar pentru ca *afecțiunea să fie dinamică și creatoare, dialogul trebuie să fie plăcut, trezind interes reciproc*… De aceea, când este dominat unilateral de egoism, dialogul se transformă de cele mai multe ori într-un monolg steril, rece și oficial…

Întrucât comunicarea umană este foarte diversificată, asemenea căilor întortocheate ale vieții, ne vom limita doar la *comunicarea prin cuvânt*, încercând să sesizăm variatele ei *orientări*, precum și *dezorientările, conflictele* și *tensiunile* pe care aceasta le provoacă și menține în viață oamenilor. Vom putea evidenția astfel *rolul cuvântului* de a-l scoate pe omul

chinuit de izolarea dezolantă și înstrăinarea apăsătoare a vieții, precum și *folosul cuvântului* de a deschide orizonturi și speranțe…

Dar cuvântul va fi eficient și va avea finalitatea *socializării* menită să statornicească solidaritatea umană numai dacă participăm efectiv la viața semenului în toată plinătatea ei, adică, deopotrivă la bucuriile, la neajunsurile, la necazurile și la durerile ei, după îndemnul apostolic: „Bucurați-vă cu cei ce se bucură și plângeți cu cei ce plâng. Aveți aceleași gânduri unii pentru alții" (*Romani* 12, 15-16). De fapt, *dialogul interpersonal își poate afirma autenticitatea ca reciprocitate dinamică și creatore* în măsura în care reușim să depășim egoismul intereselor personale, acționând în favorul celor lipsiți de capacitatea angajării sociale: „Suntem datori noi cei tari să purtăm slăbiciunile celor slabi și nu nouă înșine să plăcem, ci fiecare din noi să caute să placă aproapelui pentru zidire" (*Romani* 15, 1-2). Realizarea acestui deziderat este motivată și impulsionată de comuniunea cu Dumnezeu, care restabilind firea noastră spirituală, face din comunicarea prin cuvânt o lege a solidarității umane. Dar în condițiile firii ce poartă în sine rănile păcatului, libertatea voinței deviază de la orientarea ei axiologică, iar rațiunea, pierzând statornicia chipului lui Dumnezeu, devine adesea oscilantă, schimbătoare, influiențabilă, interesată și vicleană. *Și precum este gândirea și inima, așa va fi și cuvântul în comunicarea umană…*

În fond aceasta este contradicția cu sine însuși a omului aflat în zodia apăsătoare a păcatului… Pe de-o parte, aspirația spre lumină, spre cunoașterea de sine în vederea desăvârșirii naturii sale, iar pe de altă parte, dificultatea de a-și cunoaște propria identitate, după cum demonstrează cercetările psihologiei moderne privind persoana umană, reamintind de „vechea poveste a Turnului Babel, când fiecare vorbea limba sa fără să înțeleagă limba celorlalți și fără ca și el, la rândul său, să fie înțeles de ceilalți. Freud nu poate înțelege pe Janet, iar Janet la rândul său, pe Freud, pentru că amândoi să fie desconsiderați de Klages și cu toții ignorați de Thomas și Faris. Și totuși ei vorbesc și vreau să vorbească despre una și aceiași problemă, anume „despre om, acest necunoscut", cum cu meritată ironie l-a botezat Carell"[4].

În contextul contradicției omului cu sine însuși, vom remarca faptul că aceasta primește în postmodernism un specific propriu, reprezentând o căutare oarbă a definirii personale, sub forma a ceea e este cunoscut sub numele de „*zgomotul alb*", însemnând o imensă cacofonie, care

[4] Nicolae Mărgineanu, *Psihologia persoanei*, Sibiu, 1941, p. 7.

îl determină pe „omul recent”, datorită împrăștierii sale, să nu se mai regăsească în ordinea dialogului natural: Dumnezeu – om – lume, ci să se piardă în zgomotul absurd al existenței. În această situație, zgomotul alb înseamnă înlocuirea sentimentului de admirație a creației care conduce la preamărirea lui Dumnezeu, specific sufletului omenesc, cu rătăcirea lui în vuietul amețitor al lumii…

Referindu-ne, în continuare, la *puterea contradictorie a cuvântului*, izvorâtă din adâncul de simțire, de gândire și de trăire a omului, vom observa că acesta influențează hotărâtor chiar și destinul istoriei sale, după cum remarcă poetul:

„Ca-n basme-i a cuvântului putere,
El lumi aevea-ți face din păreri,
Și chip etern din umbra care piere,
Și iarăși azi din ziua cea de ieri.
El poate morții din mormânt să-i cheme;
Sub vraja lui atotputernic ești,
Străbați în orice loc și-n orice vreme,
Și mii de feluri de vieți trăiești
…Aprinde-n inimi ură și iubire,
De moarte, de viață-i dătător,
Și neamuri poate-mpinge la pieire,
Cum poate-aduce mântuirea lor…”

(Al. Vlahuță, *Cuvântul*)

Exprimarea prin cuvânt este deosebit de variată și diversificată, fiind în funcție *de gând*, *de dorințe*, *de impulsuri, de simțăminte și în același timp de puterea deciziei ca autocontrol și stăpânire de sine*. De felul în care acestea sunt în armonie sau dezarmonie, comunicarea prin cuvânt se va desfășura fie sincer, fie înșelător, fie răstit, cu duritate și aroganță; fie domol, aducând mângâiere și alinare; fie în șoaptă, fie mascat, fie precaut, fie jignitor și batjocoritor; fie timid și concesiv, fie zidind prin înțelepciune, fie dărâmând prin desconsiderare, sminteală și minciună; fie sofisticat și alambicat; fie sobru, clar, simplu și concis; fie ermetic și lipsit de culoare; fie plastic, sugestiv și plin de sens; precum poate exista și o comunicare haotică, nemotivată, lipsită de sens și de finalitate…Și putem continua, dar nu aceasta se urmărește… Esențial este faptul că omul se descopere pe

sine însuși, „developându-și” *gândul, simțirea și intențiile, încât poate fi cunoscut după cuvânt*, așa cum glăsuiesc versurile care urmează:

„După chip cunoști o floare,
Ciocârlia după cânt;
Aurul dupa culoare,
Iar omul dupa cuvânt…”

(Vasile Militaru, *Vorbe cu tâlc*)

Într-adevăr, îl poți cunoaște pe om după cuvânt, dar nu totdeauna… Dacă își ține cuvântul și făgăduința, ușor îl etichetezi ca fiind „*om de cuvânt*”, adică *statornic*, *cinstit* și de *caracter*, fiindcă nimic nu este mai derutant, mai descurajator, mai dezamăgitor în comunicarea umană, decât să nu poți avea încredere în cuvântul cuiva.

Dar nu este ușor să-l cunoști totdeauna pe om după cuvânt, fiindcă de foarte multe ori, când se urmărește un anume scop interesat și egoist, *cuvântul este folosit tocmai pentru a ascunde gândul, spre a crea derută și înșelare…* Referindu-se la unii ca aceștia, psalmistul, înfierându-i, ne îndeamnă la prudență și vigilență, spunând: „…Cuvintele lor sunt mai dulci ca mierea, dar inima le este plină de răutate; buzele lor sunt mai moi ca uleiul, dar taie ca niște săbii ascuțite” (*Psalmul* 54, 22).

În astfel de situații intră în acțiune *rolul și masca*, încât, dacă se pune problema cunoașterii omului după cuvânt, se impune demascarea gândului, iar pentru aceasta se cere a dobândi iscusința *discernământului* prin care poți „developa” realitatea pozei spre a putea tălmăci intențiile ascunse…

Vom înțelege însă mai bine *importanța*, *sensul* și *efectul comunicării prin cuvânt*, dacă vom analiza câteva aspecte specifice și concrete ale acesteia.

1. Cuvântul vorbit și cuvântul scris

Referindu-se la influența și efectul edificator, salutar sau devastator pe care-l poate avea *cuvântul vorbit* în viața oamenilor, Mântuitorul se pronunță categoric, fără echivoc, arătând că „*din cuvintele tale te vei îndrepta (mântui) și din cuvintele tale te vei osândi*” (*Matei* 12, 37), ceea ce înseamnă că, în limbaj popular fiind spus, „fiecare pasăre pe limba ei piere!…”. Referindu-ne însă la textul scripturistic, vom arăta că spusele Domnului sunt deosebit de clare dacă ne gândim *că mântuirea însemnă*

comuniunea și unirea cu Dumnezeu prin eliberarea de păcat; știut fiind că din inima omului ies gândurile rele… care îl întinează (*Marcu* 7, 21-23), și care se transmit prin cuvinte, deoarece „gura vorbește din prinosul inimii" (*Matei* 12, 34). În același timp, inima poate fi „bună și curată", aducând roadele împărăției lui Dumnezeu „întru răbdare" (*Luca* 8, 15). Iar inima curată duce la comuniunea cu Dumnezeu, la vederea lui Dumnezeu (*Matei* 5, 8), pe măsură să formeze și să transmită totdeauna cuvinte ziditoare și mântuitoare.

În astfel de situații, cuvintele noastre pot aduce semenilor atât sminteala distructivă, de care ne facem vinovați, cât și orientarea lor spre Dumnezeu, oferindu-le posibilitatea de a beneficia de harul, de mila și de iertarea Lui. În acest sens, sunt lămuritoare cuvintele Sfântului Apostol Pavel: „De vei mărturisi cu gura ta pe Domnului Iisus și vei crede în inima ta că Dumnezeu l-a înviat din morți, te vei mîntui; căci cu inima se crede spre îndreptățire, iar cu gura se mărturisește spre mântuire" (*Romani* 10, 9-10).

Vom remarca în continuare că într-un fel se angajează în competiția vieții caracterele stenice, robuste, și cu totul altfel firile delicate și sensibile. Iar dacă adăugăm și factorul subiectiv al conștiinței morale, ușor putem înțelege că, dacă aceasta se orientează după prescripțiile divine, oamenii vor fi generoși și binevoitori; iar dacă le lipsește simțul moral, rămân imobilizați în individulismul lor, ca unii care de „Dumnezeu nu se tem și de oameni nu se rușinează…" (*Luca* 18, 1). Sunt apoi și firile robuste și conștiințele laxe, adormite, care pot rămâne indiferente la asprimea cuvântului ce li se adresează; nu la fel vor reacționa caracterele sensibile și conștiințele scrupuloase. George Coșbuc referindu-se la unul dintre aceștia spune că „pentru o vorbă rea ce-i spui, / El toată ziulica lui muncește supărat…".

Tot la capitolul sensibilității pot fi încadrați și cei ce prea ușor se tulbură la cuvintele ce le sunt adresate, încât de multe ori apelează la *răzbunare* pentru a se elibera de sub obsesia lor tensionată… Unii ca aceștia cu greu pot ierta, fiindcă nu pot uita, și astfel rămân cu resentimente… De aceea, ca să nu aducă sminteală, cuvântul devine ziditor și duhovnicesc numai atunci când este adaptat cu tact la gradul de sensibilitate al fiecăruia. Mântuitorul atrage atenția ca totdeauna să fim cu luare aminte, „căutând să nu defăimăm pe vreunul dintre aceștia mai mici…" (*Matei* 17, 10), nici să socotim pe cineva „netrebnic sau nebun" (*Matei* 5, 22), avertizând că „celui ce va sminti pe unul din aceștia mici, care cred în mine, mai de folos i-ar

fi să-și atârne o piatră de moară de gât și să fie aruncat în adâncul mării" (*Matei* 18, 6).

De aici vedem că îngăduința, gingășia și delicatețea sufletului exteriorizate prin cuvânt, ca expresii a iubirii mântuitoare, trebuie să conducă la menajarea firilor sensibile și la ajutorarea concretă, efectivă a celor slabi și neputincioși, ce se cuvine a fi tratați ca frați. Într-o astfel de abordare, *cuvântul devine purtător de har și de binecuvântare divină, făcând vie și activă lucrarea lui Dumnezeu în lume*.

Referindu-ne, mai departe, la *importanța pe care o prezintă cuvântul vorbit pentru mântuirea sufletului,* vom evidenția că *înțelepciunea Sfintei Scripturi* ne oferă, spre luare aminte, îndemnuri călăuzitoare, arătând, de pildă, că: „*În puterea limbii este viața și moartea și cei ce o iubesc mănâncă din rodul ei*" (*Pilde* 18, 21); „*Cuvintele frumoase sunt ca fagurele de miere, dulceață pentru suflet și tămăduire pentru oase*" (*Pilde* 16, 24); „*Cei nechibzuiți la vorbă sunt ca și împunsăturile de sabie, pe când limba celor înțelepți aduce tămăduir*e" (*Pilde* 11, 18); „*Leapădă din gura ta orice cuvânt cu înțeles sucit, alungă de pe buzele tale viclenia*" (*Pilde* 4, 24); „*Buzele cele grăitoare de minciună sunt urâciune înaintea Domnului, iar cei ce făptuiesc după adevăr sunt plăcerea Lui*" (*Pilde* 12, 22).

Dat fiind faptul că *cuvântul se formează din gând, iar acesta iese din inimă*, îndemnurile Scripturii sunt deosebit de benefice în direcția *prevenirii* tensiunilor și conflictelor dintre oameni: „*Nu gândi rău împotriva aproapelui tău, când locuiește liniștit lângă tine… Nu te certa fară motiv cu cineva, când nu ți-a făcut nici un rău*" (*Pilde* 3, 29-30); „*Gândurile rele sunt urâciune înaintea Domnului, dar îi sunt plăcute cuvintele celor cu inima curată*" (*Pilde* 15, 26).

Sfântul Iacob, referindu-se în mod special la *cuvântul vorbit*, arată că „*dacă nu greșește cineva în cuvânt*, *acela este bărbat desăvârșit*, în stare să înfrâneze și tot trupul… Limba este mic mădular, dar cu mari lucruri se laudă! Iată, puțin foc, și câtă pădure aprinde! Foc este și limba, lume a fărădelegii… Nimeni dintre oameni nu poate domoli limba. Cu ea binecuvântăm pe Domnul și Tatăl, și cu ea blestemăm pe oameni, care sunt făcuți după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Din aceiași gură iese binecuvântarea și blestemul… Oare, din același izvor poate să curgă și apă dulce și apă amară? Poate smochinul să facă măsline, sau vița de vie, smochine? Tot așa, izvorul sărat nu poate da apă dulce" (*Iacob* 3, 2-12).

În altă ordine de idei, remarcăm faptul că unele persoane dispun de mai multă spontaneitate și volubilitate, încât se exprimă mai bine *verbal*. Alții

însă se exprimă mai bine *în scris*, fiindcă pot gândi mai profund, pot reflecta mai atent și pot reveni asupra unei judecăți pe care o reformulează, reușind astfel să redea gândul cu mai multă claritate, precizie și responsabilitate. S-a spus că „*verba volant, scripta manent*”, spre a se arăta că ceea ce s-a scris rămâne în judecata istoriei, cu toate consecințele pe care le-a determinat, după cum arată poetul:

„O, om!… ce mari răspunderi ai…
Tu vei pleca din lume!
Dar ce scri azi, ce spui în grai,
Ce lași din pilda care-o dai
Pe mulți mereu în rai,
Sau iad o să-i îndrume…

O, nu uita!…fii credincios
Cu grijă și cu teamă
Să lași în urmă luminos
Un grai, un gând, un drum frumos
Căci pentru toate ne-ndoios
Odată vei da seama!”

(Traian Dorz, *O, om!...*)

Și tocmai fiindcă *cuvântul scris rămâne*, cei cu vocație, cu talent și cu responsabilitate doresc să-și eternizeze ființa și numele printr-o exprimare pe cât posibil mai reușită. „Luceafărul lui Eminescu pare a fi trecut prin 160 de încercări și refaceri. Frazele lui Hemingway sunt atât de desăvârșite fiindcă sunt scrise și ele cam tot de atâtea ori. Faust a lui Goethe a fost și el scris în 20 de ani. Chinuit și-a scris frazele și Caragiale. Trudit le-a scris și Blaga. Dar tocmai de aceea ele sunt atât de armonioase. Aceasta înseamnă că din zecile și sutele de posibilități de potrivire a cuvintelor ei au găsit pe cea mai simplă, care dă maximum de adevăr și de trăire emotivă, deci optimum de frumusețe”[5].

2. Comunicarea cu franchețe înseamnă *sinceritate*, *loialitate*, *cinste*, *omenie*, *siguranță* în comunicarea ce conduce spre comuniune. Urmărind statornicia adevărului în relațiile interumane, comunicarea *sinceră* este fără mască, fără viclenie, fără minciună, fără înșelare… De fapt, lipsa vicleniei

[5] Nicolae Mărgineanu, *Condiţia umană*, Bucureşti, 1973, p. 43 şi 69.

și a falsității nu poate eticheta *sinceritatea ca fiind slăbiciune*, fiindcă dialogul normal și corect în comunicarea interpersonală nu este cel dintre, să zicem mai puțin eufemist, „șmecheri” și „nătăfleți”... Șmecherii se numesc așa, tocmai fiindcă sunt nesinceri și necinstiți, iar nătăfleții, fiindcă acceptă să fie înșelați... Sinceritatea este o calitate a sufletului, implicând prevederea ca „mamă a înțelepciunii” și chibzuința ca orientare în viață. Așa, bunăoară, dozată cu judecată și *responsabilitate*, sinceritatea în cuvânt, atunci când își propune să apere dreptatea personală sau comunitară, nu se întărâtă pripit, incisiv, cu asprime sau insolență împotriva inechității, ci va acționa totdeauna cu măsură și eficentă, urmărind un scop util, cinstit și drept. Temeluită însă pe adevăr, *sinceritatea în cuvânt aduce încredere, energie creatoare și bucurie roditoare în relațiile interpersonale, precum lipsa comunicării sincere generează derută, conflicte și tensiuni*. De aceea, șmecherii sunt evitați, iar mincinoșii sunt puși la stâlpul infamiei.

Într-adevăr, șmecherii, cu inteligența lor parșivă, pot face la un moment dat „carieră” într-o societate aflată în tensiunea tulburătoare a competiției abuzive și a fărădelegii, în care se desfășoară acel „bellum omnium contra omnes”, și în care „homo homini lupus est”, dar nu aceasta este normalitatea vieții sociale, ci dezastrul ei, adeverind cuvintele Scripturii care arată că „*atunci când oamenii de nimic se ridică sus, netrebnicii mișună pretutindeni*” (*Psalmul* 11, 8); și invers: „*De propășirea celor drepți cetatea se bucură, iar când pier cei fărădelege, ea tresaltă de veselie. Prin binecuvântarea oamenilor drepți cetatea merge înainte, iar prin gura celor nelegiuiți ajunge ruină*” (*Pilde* 11, 10-11). După cum remarcă un psiholog de înaltă competență profesională, „la temelia onestității sociale stă sinceritatea, când *omul apare așa cum de fapt este*. La temelia neonestității, precum și a bolii mintale stă lipsa de sinceritate cu semenii și chiar cu sine însuși, *când omul vrea să apară altfel decât este.* De aici deosebirea dintre *gând , vorbă și faptă.* În nebunie, minciuna este una față de noi înșine. De aceea ea este inconștientă. În infracțiune ea este una față de semeni și societate. În consecință, ea poate fi și conștientă. În condițiile de sănătate mintală și socială conduita traduce în faptă conștiința. În condiții de boală sau crimă ea o trădează sau o ascunde. În primul caz, conduita este o expresie a conștiinței. În cel de al doilea caz, ea este un mecanism de apărare, ca în boală, și de atac, ca în acțiunea antisocială”[6].

Mântuitorul, ca întrupare a Adevărului, a prezentat însănătoșirea conștiinței umane prin sinceritatea cuvântului. Ca unul care nu a avut păcat,

[6] *Ibidem*, p. 13.

nu a avut nimic de ascuns. De aceea, s-a apărat prin mărturisirea adevărului. Astfel, când a fost judecat, El a putut vorbi în numele adevărului, spunând cu mult curaj: „*Eu am vorbit lumii totdeauna pe față*” (*Ioan* 18, 20), învățându-ne și pe noi ca atunci când comunicăm, „*cuvântul să fie da, da; nu, nu*” (*Matei* 5, 37); cu precizarea că ce nu este așa, „*este de la cel rău*”. Aceasta înseamnă că Dumnezeu comunică cu omul totdeauna în adevăr, adică pe față, fără ocolișuri. Numai diavolul, în viclenia lui, introduce minciuna spre înșelare și dezbinare, el fiind „părintele minciunii întru care nu este adevăr” (*Ioan* 8, 44).

Rezultă de aici că *dacă toți oamenii ar fi sinceri față de Dumnezeu și față de propria conștiință, nici nu ar mai fi nevoie de jurământ…*

Vedem apoi că numai în *condiții de sinceritate* se pot forma *caractere morale ferme și trainice*, capabile să asigure comunicarea optimă menită să desăvârșească comuniunea umană.

În același timp, numai în condiții de sinceritate, *harul cuvântului* poate iniția și eterniza *prietenia* ca formă intimă de comunicare și comuniune umană.

3. Comunicarea duhovnicească este specifică *comunității ecleziale* ca viață în Hristos prin Duhul Sfânt, animată de „*învățătura Apostolilor, de părtășia frățească (koinonia), frângerea pâinii (euharistia) și rugăciuni*” (*Fapte* 2, 42). Această dimensiune spirituală, specifică solidarității creștine din epoca apostolică, forma o unitate organică și funcțională cu cea materială, în sensul că „inima și sufletul mulțimii celor ce au crezut erau una, și nici unul nu zicea că este ceva al său din averile lui, ci erau toate deobște” (*Fapte* 4, 32); „Și în toate zilele așteptând cu un cuget în templu și frângând prin case pâine, primeau hrană cu bucurie și cu bunătatea inimii, lăudând pe Dumnezeu și având har la tot poporul” (*Fapte* 2, 45-47); „Și cu mare putere mărturiseau apostolii despre învierea Domnului Iisus și mare har era peste ei toți” (*Fapte* 4, 33).

În această comuniune de har, comunicarea prin cuvânt va avea un caracter specific, propriu celor care se împărtășesc de viața lui Hristos prin lucrarea Duhului Sfânt. Toți aceștia, având „*gândul lui Hristos*” (*I Corinteni* 2, 16) devin oameni duhovnicești prin dobândirea unei *judecăți duhovnicești* (*I Corinteni* 2, 14), pe măsură să facă roditoare viața Duhului, care înseamnă: „dragoste, bucurie, pace, îndelungă răbdare, bunătate, credință, blândețe, cumpătare” (*Galateni* 5, 22). Aceasta înseamnă că prin credință, Hristos și-a făcut locaș în sufletul lor (*Efeseni* 3, 17), schimbându-le viața păcătoasă de altădată „*prin înnoirea minții*”, care devine „*cunoaștere*

și făptuire a voii lui Dumnezeu, cea bună, plăcută și desăvârșită" (*Romani* 12, 2). Având „gândul lui Hristos" (*Filipeni* 2, 5), ei comunică între ei pătrunși fiind de *smerenia și iubirea lui Hristos.* Astfel, „nu va căuta fiecare ale sale, ci fiecare pe ale altora. Nimic facând cu duh de vrajbă sau cu mărire deșartă, ci cu smerenie (gând smerit) socotind unul pe altul a fi mai de cinste decât el însuși" (*Filipeni* 2, 3-4).

Pentru cei ce au gândul lui Hristos, *harul cuvântului Său este „viu și lucrător"* (*Evrei* 4, 12) în simțirea și faptele lor. Pentru unii ca aceștia, cuvântul lui Dumnezeu este asemenea seminței „căzută pe pământ bun, pe care ținându-l cu inimă bună și curată, aduce roadă în răbdare" (*Luca* 8, 15). Ca urmare, ei fac mereu vie *comunicarea dintre ei prin cuvânt în duhul vieții lui Hristos*, aceasta devenind, după îndemnul apostolic, *o normă de comuniune duhovnicească*: „Cuvântul lui Hristos să locuiască în voi din belșug, învățându-vă și mustrându-vă între voi în toată înțelepciunea, cu psalmi și cu cântări de laudă și duhovnicești, cântând întru har Domnului în inima voastră" (*Coloseni* 3, 16-17, *Efeseni* 5, 19); „Cuvântul vostru să fie totdeauna plăcut, dres cu sare, ca să știți cum trebuie să răspundeți fiecăruia" (*Coloseni* 4, 6). Iar pe de altă parte, Apostolul insistă ca înnoirea duhovnicească, la care fiecare credincios este chemat, să fie dinamică și dovedită prin harul comunicării prin cuvânt: „Acum însă și voi pe toate să le lepădați: mânia, întărâtarea, răutatea, blasfemia (defăimarea) și nici un cuvânt de rușine să nu iese din gura voastră. Nu vă mințiți unul pe altul, de vreme ce v-ați dezbrăcat de omul cel vechi dimpreună cu faptele lui, și v-ați îmbrăcat cu cel nou, care se înnoiește spre cunoaștere, după chipul Celui ce l-a zidit" (*Coloseni* 3, 8-9). Iar pe măsură ce chipul lui Hristos se desăvârșește în viața creștină (*Efeseni* 4, 13-14), credinciosul va dobândi *discernământ duhovnicesc*, având „simțurile învățate să deosebească binele de rău" (*Evrei* 5, 14), încât „*orice ar face cu cuvântul sau cu fapta, toate le face în numele Domnului Iisus, mulțumind prin El lui Dumnezeu Tatăl*" (*Coloseni* 3, 17).

Și astfel cuvântul omului devine asemenea Cuvântului lui Dumnezeu purtător și aducător de putere și har, conform îndemnului apostolic: „Nici un cuvânt rău să nu iasă din gura voastră, ci numai ce este spre zidire, după trebuință, *să dea har celor ce-l aud*" (*Efeseni* 4, 29).

4. Comunicarea cu s*olicitudin*e este corelată comunicării cu *franchețe* și celei *duhovnicești*, având menirea să socializeze și să consolideze solidaritatea umană. Ea se manifestă prin *bunăvoință*,

deschidere, *oportunitate* și *disponibilitate* de a ajuta și de a servi cu fraternitate și dezinteresat. Generozitatea și spiritul de jertfă întemeiate pe credința și iubirea creștină și-au dovedit eficiența maximă în comunicarea cu solicitudine, Biserica afirmându-se în istorie și în societate ca instituție caritativ filantropică, actualizând în toate împrejurările vieții pilda samarineanului milostiv.

5. Comunicarea didactică, educativă și metodică

Comunicarea didactică este utilizată în procesul de învățământ, în predarea și însușirea cunoștințelor. Ea poate fi expozitivă sau dialogală (socratică, euristică).

La comunicarea didactică se adaugă *comunicarea educativă*, unde cuvântul are un rol hotărâtor în crearea bunelor deprinderi, deopotrivă în studiu și comportament.

Comunicarea metodică are un caracter dialectic și este utilizată într-un anume dialog menit să verifice, să lămurească și să adâncească aspectele unei abordări originale, pe baza principiului că „din contrării rezultă adevărul".

6. Humorul în comunicare

Humorul este caracteristic omului ca *ființă care râde*. Depinde însă cum știe să râdă… De aceea, humorul aparține oamenilor inteligenți și inimilor deschise spre afirmarea și cultivarea optimismului creator, pe măsură să concretizeze frumosul (esteticul) *în comedie*, ca operă literar-artistică („ars ridendi"), urmând deviza: „Castigat ridendo mores" (Îndreaptă moravurile râzând); sau „ridendo dicere verum" („a spune adevărul râzând", Horațiu, *Satire* I, 1, 24).

Pe de altă parte, humorul aduce buna dispoziție, deschiderea spre viață, ajutând să depășești plictiseala, monotonia, obsesia apăsătoare a unui insucces, și chiar durerea, făcând „haz de necaz"… De altfel, e o mare izbândă în viață să-ți poți menține optimismul, mobilizând totdeauna energiile sufletești ca să transforme tensiunea sufocantă în speranța orizontului deschis și luminos. La acest optimism ne îndeamnă atât de sugestiv și plastic cunoscutul scriitor și om de cultură francez, Jean Cocteau, în una din poemele sale:

„… Și-mi pare-așa ciudat că se mai poate
găsi atâta vreme pentru ură,
când viața e de-abia o picătură

între minutu-acesta care bate
și celălalt; și-mi pare neînțeles
și trist că nu privim la cer mai des
că nu culegem flori și nu zâmbim,
noi, care-așa de repede murim…”

(*Murim… ca mâine*)

Cultivând *hazul* prin *glume distractive* sau *replici inteligente* menite să destindă atmosfera spre a *impulsiona tonusul vieții*, *humorul decent* evită expresiile triviale și jignitoare, afirmându-și succesul și sub forma a ceea ce s-ar putea numi, într-un limbaj bisericesc, „glume de post” (Arsenie Boca), păstrând, adică, reținerile cuvenite și învățămintele necesare, spre a transmite doza de înțelepciune…

De aici vedem că există și *forme negative* de lansare a unui *humor agresiv*, precum hilaritatea orientată spre afișarea *hazului ironic*, în care persiflarea sau zeflemeaua aduc jignirea generatoare de resentimente, tensiuni și conficte… Tot aici se încadrează și plăcerea sadică de a *tachina pe cineva,* fără nici o finalitate; sau a *șicana*, pentru a deruta și tensiona atmosfera. La fel, *batjocura* cu tot evantaiul ei de sfidare și aroganță, crează complexe de inferioritate, răceală, rețineri și mai ales antipatii… De aceea, Sfânta Scriptură condamnă îngâmfarea batjocoritoare, ca fiind lipsită de înțelepciune și har (*Pilde* 3, 34), iar pe batjocoritoritori îi așează alături de desfrînați, de lacomi, de bețivi, sau de idolatri (*I Corinteni* 6, 9-10)…

7. Solilocviul pornește de la realitatea că omul este *ființa care vorbește și își vorbește*. Solilocviul ca vorbire cu sine vizează viața interioară a omului cu tensiuni și conflicte, cu reverii intime și decizii camuflate, cu aspirații și idealuri, cu hotărâri eroice și dezamăgiri fatale…

Dat fiind însă faptul că solilocviul se desfășoară pe fondul *tăcerii*, se cuvine să determinăm sensul moral al acesteia. Astfel, în funcție de unghiul din care este privită și abordată, tăcerea poate avea mai multe sensuri. În primul rând, se consideră că tăcerea în cadrul unui anume dialog poate prezenta o *realitate pasivă*, în sensul că a tăcea înseamnă a consimți… În al doilea rând, tăcerea poate fi abordată și dintr-o *perspectivă negativă*, în sensul unei accepțiuni și conformări silite, impuse, la care orice replică ar rămâne fără finalitate, precum este cazul în armată, unde „ordinul se execută nu se discută”… Această tăcere claustrată atrage după sine frustrarea

și complexul de inferioritate, pe măsură să descurajeze și să paralizeze energiile creatoare ale sufletului; dar se poate transforma și într-o „grevă a tăcerii”, ce poate aduce curajul replicii inteligente, menit să restabilească autenticul comunicării legitime și armonioase…

Când ne referim la aspectul moral al tăcerii din cadrul solilocviului, trebuie să depășim atât forma pasivă, cât și forma ei negativă, în favorul celei *afirmative.* Iar în acest caz, tăcerea va fi abordată ca *virtute*, având un caracter interior, orientat axiologic. Nemaifiind nici accepțiune pasivă și nici silită, venită din exterior, tăcerea ca virtute *este un act liber, de autodeterminare*, menit să *creeze deprinderea tăcerii*, ca finalitate afirmativă, orientată totdeauna spre orizontul luminos al împlinirii.

Înțeleasă ca virtute, tăcerea este introspecția care limpezește gândul și purifică simțirea, spre a oferi solilocviului deschiderea dinamică și creatoare. De aceea, nu ne va mira că omul înțelept, încă dintru început, a abordat *virtutea tăcerii*, făcând din *Tacita* o zeiță care știe să transmită înțelepciunea prin tăcere; ceea ce înseamnă că este o artă a vieții *să știi să vorbești inspirându-te totdeauna din chibzuința tăcerii*… Putem astfel vorbi de o „ars tacendi”, definind cumpătarea în cuvânt și tăcerea, când se apreciază că vorba devine de prisos. Un părinte înduhovnicit constată în acest sens: „*Adeseori m-am căit pentru că am vorbit, niciodată pentru că am tăcut*” (Cuviosul Arsenie).

De aici rezultă că omul își poate comunica gândul și simțirea sa lăuntrică prin discreția tăcerii, tot atât de bine ca și prin cuvânt. De altfel, încă din antichitate s-a arătat că sufletul se descopere în privirea ochilor („Animus in oculis habitat”). La aceasta mai putem adăuga comunicarea tăcută a gesturilor, mimica feței, zâmbetul, și chiar grimasa; ca să nu mai vorbim de *pantomima* intrată în arta teatrală. Bunăoară, gesturile, mimica feței și zâmbetul pot transmite bunăvoință, solicitudine, slăbiciune, bucurie, aprobare; dar pot comunica și aroganță, dispreț, duritate, dezaprobare… De asemenea, pot exprima inteligență, delicatețea, sensibilitatea sau inocența sufletului, precum este surâsul inconfundabil al Giocondei lui Leonardo da Vinci.

În *spiritualitatea creștină*, tăcerea este socotită ca virtute a stăpânirii de sine prin aprofundarea comuniunii cu Dumnezeu, iar oamenii înduhovniciți au cultivat în viața lor „*tăcerile care vorbesc*”, pornind de la faptul că Dumnezeu comunică cu omul în tăcere, iar omul ascultă și urmează voia Sa în tăcerea harului și a rugăciunii. Fiind comunicare cu Dumnezeu,

solilocviul este luminat de harul credinței, care activează dragostea lui Dumnezeu, pe măsură să înnoiască mintea și simțirea sufletului (*Romani* 12, 2) în așa fel încât bucuria duhovnicească să poată fi exteriorizată prin tăcerea din care iradiază blândețea, bunătatea, pacea, răbdarea, iubirea… Iar toate acestea la un loc, și altele asemenea lor, sunt „*rod al Duhului*" (*Galateni* 5, 22).

8. Comunicarea dificilă

Persoana umană gândește, comunică și acționează în funcție de *fire*, de *credință*, de *instrucție*, de *mediu*, de *vârstă*, de *temperament*, de *sex*, de *educație*, de *caracter*, de *schimbările de situație* și nu în ultimul rând, de *interese*… Există oameni de bine, firi generoase, înclinate spre înțelepciune și pace, de bună credință în tot ce gândesc și fac. Este o adevărată șansă a vieții și un dar de la Dumnezeu să „faci casă" cu un om înțelept, generos, sincer și drept, al cărui cuvânt să-ți fie lumină în drumul vieții, iar faptele lui să-ți fie deopotrivă ajutor, model și îndemn de-a le urma… Dând expresie acestei realități, cuvintele Sfintei Scripturi evidențiază deosebit de sugestiv și plastic acest adevăr, când spune: „Ca merele de aur pe polițe de argint, așa este cuvântul spus la locul lui. Inel de aur și podoabe de aur de mult preț este povățuitorul înțelept la urechea celui care ascultă (recepționează mesajul)" (*Pilde* 25, 11-12). Putem, de altfel, vedea în viața de toate zilele cât de folositor ne poate fi un prieten sincer și înțelept, precum și cât de păgubitoare pot fi îndemnurile unui prieten dezorientat, dacă le urmăm… Și fiindcă s-a constatat că „cine se aseamănă, se adună", se poate continua cu zicerea: „Spune-mi cu cine te însoțești, ca să-ți spun cine ești!"… De aceea, comunicarea prin cuvânt devine o sarcină grea și apăsătoare atunci când viața te obligă să conlucrezi cu firi dificile, impulsive, impertinente, rău voitoare, abuzive, lipsite de luciditate și energie. Deoarece comunicarea cu unii ca aceștia devine ineficientă și lipsită de finalitate, Sfânta Scriptură ne sfătuiește: „Nu grăi la urechea celui nebun, căci el nu va băga de seamă iscusința graiurilor tale" (*Pilde* 23, 9).

În același timp, întâlnim și *inimi de piatră* închise în egoismul lor feroce, la care țin cu obstinație. Sunt, apoi, risipitorii, lacomii de tot felul, îndărătnicii, trândavii, dezorientații, insolenții, impulsivii, neajutorații… Și toți aceștia comunică prin cuvânt „sui generis"; fiecare cum socotește și cum poate își murmură înșelător prin cuvânt bucuria satisfacției sale efemere, sau își plâng amarul vieții care îi apasă distrugător… Firile introspective, în monologul lor interior, au mai multă șansă de a adânci luciditatea

când e vorba să se exprime prin cuvânt; pe când firile extrovertite, ca temperamente aprinse și învolburate, nu trebuie să precupețească efortul stăpânirii de sine înainte de a comunica prin cuvânt. Dar, deopotrivă, le este imperios necesară *credința și educația*. Dacă „gura vorbește prin prinosul inimii" (*Matei* 12, 34), se cuvine să dobândim o „*inimă curată*" (*Matei* 5, 8) *prin harul credinței ca lumină a sufletului.* La fel *prin educație*, știut fiind că *educație nu este totul, dar fără educație, totul este nimic!...* Fără acestea, comunicarea prin cuvânt își pierde de multe ori controlul, devenind injurioasă, obscenă, stradală și chiar iresponsabilă, adeverind cuvintele Scripturii, care arată că „*inima celui drept chibzuiește ce să răspundă*, iar *gura celor nelegiuiți împărștie răutăți*" (*Pilde* 15, 28).

Pe de altă parte, dacă unii comunică cu responsabilitate și măsură, prin cuvinte bine chibzuite; alții însă, de multe ori, pierd măsura, căzând în extrema unei *tăceri* lipsită de vibrație, de dinamism creator și de expresie; sau alții cad în extrema *limbuției*, ca lipsa stăpânirii de sine între ceea ce gândesc, simt și vorbesc; încât învățămintele Scripturii se dovedesc vrednice de urmat când ne îndeamnă: „Cu vorba cea fără cumpătare nu-ți obișnui gura, căci întru aceea este cuvântul păcatului" (*Sirah* 23, 15).

Când ne referim însă la tăcere ca dificultate a comunicării prin cuvânt, considerată deficiență, trebuie să o deosebim de *tăcerea ca virtute,* care reprezintă o calitate menită să asigure o comunicare eficientă și rodnică.

Astfel, dacă despre tăcere ca virtute ne-am referit într-un alt context, despre *tăcere ca dificultate în comunicare*, vom spune acum că aceasta este specifică *plictisului*, care te închide într-un individualism reținut, dezvoltând un *monolog difuz*, un fel de lâncezeală sau inhibiție nevrotică. Lipsită de elan vital, această tăcere monotonă induce o stare de pasivitate oarbă, redată prin descurajare, blazare, posomorâre, mahmureală, încât despre taciturnii morocănoși și ursuzi se spune, adesea, că în tenebrele sufletului pot ascunde o mărită doză de malițiozitate…

Pe lângă muțenia anchilozată, determinată de lâncezeala gândului, există și pe plan duhovnicesc o anume stare de plictiseală specifică, cunoscută sub numele de „akedia spiritualis"…

În altă ordine de idei, vom semnala faptul că așa-zisul „*stress de plictis*", sau de subsolicitare este mult mai obositor și dăunător vieții decât stressul de suprasolicitare, fiindcă viața înseamnă activitate creatoare, și nimic nu-ți poate oferi mai multă satisfacție decât bucuria muncii…

La fel de dificilă este comunicarea cu cei cunoscuți sub numele de *limbuți*; numai că, spre deosebire de taciturnii pasivi, limbuții sunt activi, iar interlocutorul trebuie să rămână mai mult pasiv. În situația aceasta cunoscută sub numele de „logoree", unii ca aceștia vorbesc, fiind impulsionați de dorința nechibzuită de a comunica, indiferent dacă sunt ascultați și băgați în seamă… Neasumându-și responsabilitatea cuvântului, ușor își schimbă vorba, fiindcă le place mai mult să vorbească decât să judece… Fiind superficiali în comunicare, adesea sunt înclinați să dea sfaturi pe care ei înșiși nu le aplică în viață. Apoi, prea ușor uită ce au spus și prea puțin îi interesează consecințele vorbelor lor. În această categorie se încadrează foarte bine *lăudăroșii* (fanfaronii*)* obsedați și entuziasmați de meritele și realizările lor, dornici de-a le face cunoscute, dacă se poate, la toată lumea…

Acestor extreme dificile li se alătură *semidocții*, ca unii care țin cu obstinație la opinia lor, chiar dacă nu și-o pot motiva, încât George Coșbuc avea dreptate când spunea despre ei: „Ușor convingi pe un netot, / Și mai ușor pe-un om cuminte; / Pe-un semidoct nici tu, părinte, / Nici zeii cerului nu pot!…".

Dificil este dialogul și cu cei *pripiți în comunicare*. Fiind un proces de *gândire, de chibzuință și de decizie, dialogul se desfășoară cu responsabilitate*. În această situație, comunicarea verbală va avea în atenție atât modul de receptare a mesajului, cât și răspunsul ce urmează a fi pronunțat, după o cuvenită deliberare. Neglijându-se acest mod de abordare, dialogul devine pripit, incoerent și fără finalitate, încât pe unii ca aceștia Sfânta Scriptură îi stigmatizează, arătând că : „*Cel ce răspunde la vorbă înainte de-a fi ascultat-o, este nebun și încurcat la minte*" (*Pilde* 18, 13).

Pe de altă parte, dacă înțelepciunea cuvântului se exprimă armonic prin claritatea și simplitatea conținutului plin de sens creator, comunicarea prin cuvânt devine dificilă atunci când se închide în *abstracționismul steril* ce plonjează într-un fel de mistică a labirintului, ajungându-se la situația când fiecare poate înțelege cum dorește, și poate rămâne cu ce-și imaginează…

În altă ordine de idei, aflându-ne în economia de piață, unde pe prim plan este cererea și oferta, *reclamele* de tot felul fac dificilă comunicarea datorită insistenței tumultuoasă, care însă nu poate fi verificată decât după ce ai achiziționat marfa, încât oferta reclamelor rămâne derutantă…

Tot la acest capitol al dificultății în comunicare, remarcăm și abundența *neologismelor* importate din lumea supertehnicizată, când cuvântul tradițional, „neaos românesc”, atât de expresiv și plin de sens, este înlocuit cu vocabularul altei lumi, creind în multe situații derută și dezorientare datorită faptului că se adaptează cu greu la denumirea realităților existente la noi…

Fără pretenția de a fi expuizat dezbaterea aspectului negativ privind dificultatea atât de variată a comunicării prin cuvânt, ne întrebăm, în mod firesc, care va trebui să fie atitudinea duhovnicească față de comportamentul celor care crează prin cuvântul lor dezordinea, conflictele și tensiunea în viața comunitară?! Când dialogul devine poluat și comunicarea indezirabilă, autoprotejarea, prin *detașarea de context* poate fi o soluție eficientă, dar nu totdeauna poate fi și aplicată; mai ales atunci când contextul te obligă să rămâi ancorat în relațiile cerute de realitatea existentă… Și mai ales când e vorba de *comunicare eclezială,* care are menirea recuperării și integrării tuturor celor care alcătuiesc Trupul lui Hristos, fie drepți, fie nedrepți. De fapt, Bisericii nu i-a lipsit niciodată preocuparea și atenția față de situațiile în care s-au aflat, sau pe care le-au creat fiii ei prin slăbiciunea firii lor. Așa de pildă, cu responsabilitatea moral duhovnicească ce l-a caracterizat până în ultimele zile ale vieții, Sfântul Ignatie Teoforul (+107) dă îndemn Sfântului Policarp să cultive totdeauna, în toate situațiile, duhul specific Evangheliei lui Hristos, cel al dragostei, așa cum ne-a fost lăsată de Mântuitorul și statornicită în viața Bisericii de către Sfinții Apostoli. Nemuritoarele îndemnuri ale Sfântului Ignatie sună astfel: „… Te rog, în numele harului cu care ești investit, să-ți urmezi calea și să-i îndemni pe toți să se mântuiască… *Poartă grijă de unire*, decât care nimic nu-i mai bună. Poartă-i pe toți, precum și Domnul te poartă pe tine. *Rabdă-i pe toți în dragoste, precum și faci*. Îndeletnicește-te cu *rugăciuni neîncetate*. *Cere pricepere mai multă decât ai… Vorbește cu fiecare după asemănarea lui Dumnezeu. Poartă neputințele tuturora ca un atlet desăvârșit. Unde-i mai mare osteneala, acolo-i mai mult câștig*”[7].

Într-adevăr, iubirea trebuie să rămână biruitoare, fiindcă numai ea poate aduce salvarea, și se cere să acționăm în duhul ei chiar și atunci când îndărătnicia inimilor împietrite rămân în obstinația lor. Se va avea în vedere faptul că și aceștia, atât timp cât sunt fiii Bisericii, nu pot fi abandonați. Au fost astfel de situații dificile și delicate încă în Biserica apostolică,

[7] cap. 1, 2-3, *PSB* 1, p. 187.

de aceea Sfântul Apostol Pavel îndeamnă ca îngăduința și răbdarea să se împletească armonios cu *certarea blândă*: „Certând cu blândețe pe cei care stau împotrivă”, că „doar le va da Dumnezeu pocăință spre cunoașterea adevărului, și vor scăpa de cursa diavolului, prinși fiind de el pentru a-i face voia” (*II Timotei* 2, 25-26). Certarea cu blândețe, recomandată de Apostol, purtând în sine afecțiunea binevoitoare, poate conștientiza și convinge mai mult decât duritatea amenințătoare a cuvântului care de cele mai multe ori generază teamă, rețineri și resentimente. Numai dacă blândețea nu reușește, „*îndemnul* și *mustrarea* va fi cu *toată tăria*” (*Tit* 2, 15).

Prin urmare, toleranța nu va avea un sens pasiv, de acceptare sufocată a indezirabilului, ci va avea un caracter activ, ca atitudine de corectare, cu blândețe, răbdare și mustrare, a defectelor care imprimă comunicării umane o abordare negativă, lipsită de responsabilitate; urmărindu-se totdeauna binevoitoarea conlucrare rodnică… De altfel, este o mare virtute și o „artă de a trăi” atunci când poți demonstra că ai dobândit deprinderea de a ști să „vorbești cu fiecare în limba lui”, înțelegând prin aceasta capacitatea *de a te apropia cu afecțiune și pricepere spre fiecare suflet, căutând să-l înțelegi înainte de a-l judeca*. Iar dacă toate acestea nu reușesc, rămâne pe mai departe *harul rugăciunii* încredințați fiind că „ceea ce este cu neputință la oameni, este cu putință la Dumnezeu” (*Matei* 19, 20), că Dumnezeu lucrează la sufletul omului, reușind mai mult decât strădania noastră….

9. Comunicarea tehnicizată aparține *realității virtuale*. Intră în acțiune robotul, calculatorul, televizorul și internetul, care tot mai mult înlocuiesc cititul, denumind astfel „revoluția pictorială”, specifică epocii postmoderne contemporane

Pe lângă aspectele pozitive, prezintă și anumite dificultăți în comunicare.

1. *Robotul*, ca *inteligență artificială*, comunică mecanic și unilateral, dar lipsește dialogul afirmativ, care dă expresie și sens.

2. *Internetul*, pe lângă comunicarea mecanică individuală, poate deschide și antrena *dialogul*, dar comunicarea este nesigură și enigmatică, fiindcă *lipsește cunoașterea și afecțiunea ca participare personală*. De pildă, se pot lega prietenii, sau se pot contracta chiar căsătorii pe internet, dar lipsa unei cunoașteri personale reciproce și afective duce de cele mai multe ori la derută și eșec…

De aici vedem că realitatea virtuală în care ne adâncim tot mai mult este foarte bună în sine. E un mare câștig al științei și tehnicii moderne. *Depinde însă cum este gestionată, folosită*. Privind, de pildă, *modul de*

socializare, vom spune că noua lume virtuală a internetului, pe lângă multiplele binefaceri pe care le aduce, poate dizolva socializarea prin *universul anonim*, în care fiecare poate spune orice despre oricine, fără responsabilitate și fără justificare. Numai că acest libertinaj al comunicării lipsită de control și responsabilitate determină tensiuni și conflicte fără finalitate și fără sens, trivializând socializarea în tenebrele iraționalului…

Tot în contextul *modului util de socializare*, ne putem referi și la *gestionarea comunicării prin telefonul mobil*. Extins la toate nivelele sub forme din ce în ce mai sofisticate, cu multiple servicii paralele, telefonul mobil, pe lângă marele avantaj de a face posibilă convorbirea, facilitând comunicarea în cele mai variate situații, poate prezenta și dezavantajul comunicării spontane și inoportune, care de multe ori deranjează. La fel, convorbirile prelungite, repetate și nedefinite, impun cu prioritate subiectivismul, care de foarte multe ori pierde măsura precum și sensul comunicării și comuniunii eficiente.

De fapt, stricta dependență de tehnică și de producție face din persoana umană un *individ automatizat sau robotizat*. De aici rezultă necesitatea de a ști să gestionezi toate bunurile vieții în mod liber și responsabil, pentru a rămâne stăpânul și nu sclavul lor…

10. Comunicarea profesională pornește de la faptul că activități specifice pretind un limbaj și o comunicare adecvată. Aceasta nu conlucrează totdeauna creator, ci în cadrul aceleiași acțiuni apar contradicțiile. De pildă, deși instituțiile juridice sunt chemate să apere dreptatea, ele nu sunt totuși imparțiale. Între poliție, procuror și avocat este chemat să decidă judecătorul, nu numai pentru a pronunța adevărul și dreptatea din contrarii, ci mai ales fiindcă fiecare din acești reprezentanți ai legii are poziția sa deosebită de a celorlalți. De multe ori în comunicarea profesională apare grandoarea autorității invincibile, devenită obsesie comportamentală. Poate fi sesizată, de pildă, la medici și judecători, care nu renunță la opinia lor, iar autoritatea dascălilor se impune prin acel „magister dixit”…

11. Comunicarea ironică

Spre deosebire de humorul decent, comunicarea ironică, fiind în cele mai multe cazuri batjocoritoare, se caracterizează prin persiflarea menită să inducă interlocutorului complexul de inferioritate. Întrucât poate deveni trivială și grotescă, promovând un h*umor deșănțat,* comunicarea ironică este lipsită de orizontul creator al comicului menit să îndrepte în mod critic diversele defecte de mentalitate și comportament.

Corelată cu comunicarea ironică poate fi *defăimarea* și *calomnia*. Tensiunea și conflictele sociale sunt promovate în aceste forme ca înjosire, denigrare, insultă, ocară, sfidare… La fel se poate spune și despre *bârfeală*, deși acesteia i s-a atribuit și o funcție pozitivă de socializare și destindere. Numai că această socializare se desfășoară pe un fond distructiv, generând intrigi, defăimări, calomnie, batjocură, invidie, gelozie…

În cadrul comunicării ironice, ca expresie a sentimentului de grandoare, putem nota și *aroganța*, proprie *comunicării cu snobism*. Pe fond de *semidoctism*, comunicarea cu snobism poate deveni chiar agresivă, cuvintele fiind exprimate zgomotos, prin contradicție, divergență și revoltă, pe măsură să se continue prin tot felul de resentimente și tensiuni…

12. Comunicarea diplomată și politică

Comunitatea diplomată afișează amabilitate, bunăvoință, decență și chiar solicitudine. Vizează totdeauna un obiectiv interesat, de aceea intră în funcție, pe plan social, masca și rolul ca alternativă între a fi și a apărea; sau intre a gândi, a vorbi și a te comporta. Rafinamentul diplomatic evită vocabularul injurios, duritatea tonului, ironia indecentă; în schimb poate promova humorul menit să destindă atmosfera, iar replicile spontane animate de humor inteligent, dinamizează totdeauna dialogul diplomatic… În comunicarea diplomată spontaneitatea poate avea efect imediat, iar gafele adesea se transformă în eșec…

Dacă comunicarea diplomată impune *politețea cu stăpânire de sine în cuvânt*, comunicarea de pe *scena politică* se desfășoară de multe ori zgomotos, perfid și chiar lipsită de scrupule, iar cuvântul va prezenta, în acest caz, *masca și rolul* specific situațiilor oscilante aflate în schimbare neprevăzută… Sub aspect moral, duritatea luptei politice este impulsionată și dominată de cele mai multe ori de ură și nedreptate; fiindcă, urmărind puterea și interesul de partid, nu cruță nici un obstacol ce i-ar sta în cale, precum nu refuză nici compromisul care i-ar putea deschide, la un moment dat, situații favorabile și izbânda bătăliei cu forțele contrare.

Acestea sunt însă defectele omului politic, care urmărind cu precădere puterea, rămâne inconsecvent principiilor sale și necistit în promovarea lor. El nu reușește să convingă, atunci când nu dispune de *inteligența socială* necesară. „Omul politic, remarcă Nicolae Mărgineanu – conducătorii de oameni, în general, au o inteligență socială, caracterizată prin *simțul măsurii*, pe de o parte, și *simțul comun*, pe de altă parte. *Bunul simț* le

conține pe amândouă"[8]. Dar tocmai lipsa acestuia pierde de cele mai multe ori *autenticul politicului ca identitate între gând, cuvânt și faptă…*

De aceea, când inteligența și comportamentul social nu-și îndeplinesc rolul lor bine definit, se va ajunge la ceea ce se cunoaște a fi „*politică privată*", care urmărind doar interseul privat sau de grup (de gașcă), datorită individualismului egoist pe care îl afirmă, devine un dezastru social și moral.

13. Comunicarea hipocrită sau fariseică este falsă, vicleană, punând în acțiune *rolul și masca*. Este inteligentă, fiindcă se îndreaptă spre un scop util, dar în același timp, interesul egoist, nețინând cont de sinceritate, crează derută, iar încrederea reciprocă și fidelitatea, fiind folosite doar în vederea atingerii unui obiectiv interesat, ușor se pot transforma în trădare, dezvoltând mai departe o anume „psihologie a tâlharilor", care se unesc în acțiune până obțin prada, iar apoi când urmeză împărțirea ei, în contextul conflictelor de interese, „prietenii" ușor se transformă în dușmani violenți…

Intrând în acțiune masca și rolul în comunicarea hipocrită, *cuvântul ascunde gândirea vicleană și fapta mârșavă*, determinând o conștiință specific *fariseică*, axată pe interese egoiste … Ea cultivă *kenodoxia* ca *vanitate* (slavă deșartă) și *fanfaronadă* (nevoia de a te lăuda sau a fi lăudat), reprezentând *falsitatea gândului, cuvântului și faptei*.

Întru atât de derutat și dezorientat ajunge gândul celui dominat de patima kenodoxiei, încât în nesăbuința sa se amăgește pe sine lăudându-se chiar și cu defectele, sau triumfând până la urmă cu prostia…

Discordanța între gând, cuvânt și faptă devine de-a dreptul periculoasă când e vorba de *credința comunitară*, deoarece kenodocșii „*au înfățișarea credinței adevărate, dar tăgăduiesc puterea ei*" (*II Timotei* 3, 5). De aceea, Apostolul poruncește, fără nici un echivoc: „*Ferește-te de aceștia*" (*II Timotei* 3, 5).

Pe de altă parte, această falsitate spirituală are și o manifestare contradictorie, concretizată fie în grandoare, tupeu, lașitate, abuz, nerușinare, fie, din contra, în *bunăvoință slugarnică și perfidă* sau chiar *lingușitoare* când se pune problema de a dobândi beneficii, precum binecunoscutele personaje Dinu Păturică și Ghiță Pristanda…

Și tot acest amalgam de contradicții, specifice firii ce poartă în sine rănile păcatului, întruchipează *hipocrizia, mai ales ca poză și cabotinaj*, înțelegând tendința de-a părea ceea ce nu ești de fapt…

[8] *Condiția umană*, p. 65.

Ca expresie a egoismului narcisist, kenodoxia induce obsesia onorurilor proprii sau a nesăbuitei deveniri, ca tendință de a fi în orice situație deasupra celor din jur, încât cel dominat de această patimă vede la sine numai calități, iar la semeni numai defecte… Refuză să învețe din propriile greșeli, preferând totdeauna să le motiveze; iar când apare interesul în acțiune, pentru a-și atinge scopul, promovează *limbajul dublu* („vorbind în două feluri" – *I Timotei* 3, 8), fapt care devine derutant și de-a dreptul periculos în comunicarea umană.

În toate aceste situații, kenodoxia în manifestarea ei egocentrică, dominată de *îndreptățirea de sine*, poate deveni, *mai ales pe fond de semidoctism,* chiar *agresivă*, cuvintele fiind exprimate zgomotos, prin contradicție, divergență, revoltă și tot felul de resentimente și tensiuni.

14. Comunicarea cu ereticii este mai mult decât dificilă; este aproape imposibilă, datorită psihologiei specifice pe care o desfășoară. Spre deosebire de kenodoxia fariseică, ce se manifestă ca „aramă sunătoare și chimval rasunător", mândria ereticilor este mult mai profundă, mai *impetuoasă* și în același timp *paradoxală*.Este impetuoasă, fiindcă ereticii, *pierzând sensul iubirii comunitare,* se consideră trimișii cerului, pentru ca *în numele adevărului* să descopere lumii o nouă orientare religioasă… Și nu renunță, chiar dacă li se cere să plătească cu viața entuziasmul lor agresiv… În același timp, în mândria lor exacerbată, ereticii pot fi chiar parodoxali, în sensul că la un moment dat își pot recunoaște starea de păcătoșenie, numai că smerenia lor nu rodește iubirea comunitară, ci rămânând clausrați în cerbicia lor egocentrică, se consideră triumfal aceiași unici deșinători ai adevărului absolut…

Și, fiindcă astfel de situații mențin și amplifică tensiunile și conflictele în comunicare, Apostolul îndeamnă hotărât: „De omul eretic, după întâia și a doua povățuire, ferește-te, știind că unul ca acesta s-a pervertit și continuă să rătăcească în păcat, condamnându-se pe sine însuși" (*Tit* 3, 10-11).

15. Comunicarea diabolică reprezintă dorința de dezbinare și vrăjmășie prin acceptarea și promovarea vicleniei ce are ca autor acel duh al urii și răutății, numit de F.M. Dostoievski, în „Frații Karamazov", „înfricoșatul și preaiscusitul duh al nimicniciei și neființei, preastrălucitul duh…" Acest fel de comunicare pornește din simțăminte malefice și se concretizează în plăcerea sadică de a induce pe cineva în eroare, în derută sau într-un eșec existențial; ca apoi, această izbândă parșivă să fie savurată, fie sub forma unei satisfacții intime, discretă și voalată, fie exteriorizată impetuos prin

explozia hohotelor de râs, precum scenele imortalizate sugestiv și artistic în „Faust" și „Frații Karamazov".

În manifestarea ei trufașă, arogantă, obraznică și disprețuitoare, comunicarea diabolică urmărește totdeauna un ascendent moral de dominație, spre a-și pune partenerul de dialog în situație de dificultate ca să-l descurajeze prin ucigătorul complex de inferioritate. Iar pentru a crea atmosferă, spre a-și dovedi eficiența, insinuiază humorul sarcastic.

Concret, comunicarea diabolică vizează obiective defavorabile și dușmănoase, de aceea se exprimă fie camuflat, prin viclenia binevoitoare acompaniată de promisiuni, fie, din contra, prin amenințări tăioase și dure, pentru a intimida; sau prin șantaj. Pe de altă parte, pentru a-și masca malițiozitatea, afișează un zâmbet parșiv de bunăvoință, lipsit însă de puterea de a-și privi în ochi partenerul de dialog… De multe ori viclenia apare ca vorbire criptică, asociată cu privirea piezișă, discret voalată, spre a putea introduce tot felul de intrigi, calomnii, invidie și gelozie, cu scopul de a finaliza deruta, dezbinarea și eșecul în acțiunile și viața interlocutorului. Iar ca să-și nimicească prada, în perfidia ei violentă, „inteligența diabolică" inventează tot felul de provocări și insinuări mincinoase și nedrepte…

Toată această paradoxală contradicție impulsionată de diabolicul duh al discordiei și dezbinării, a fost identificată și demascată de Sfântul Apostol Pavel în comunitatea eclezială atunci când se referă în mod special la „*apostolii mincinoși și lucrătorii vicleni*" (*II Corinteni* 11, 13), la „*frații mincinoși*" (*II Corinteni* 11, 26), căzuți pradă „*duhurilor înșelătoare și învățăturilor demonice*" (*I Timotei* 4, 1). Comportându-se în chip nevrednic de Evanghelia lui Hristos (*Filipeni* 1, 27), fiindcă nu au „duhul vieții în Hristos" (*Romani* 8, 2), unii ca aceștia cultivă o evlavie falsă, promovând un duh „*de vrajbă (dezbinare), de invidie, de ceartă, de slavă deșartă*" (*Filipeni* 1, 15-16), „*rătăcind de la credință*" (*I Timotei* 1, 19), fiind „*orbiți de trufie, nu știu nimic, dar au boala întrebărilor și a certurilor de cuvinte, generatoare de invidie, ceartă, defăimări, bănuieli nedrepte, necurmate încrucișări de vorbe; stricați fiind la minte și lipsiți de adevăr, socotesc evlavia un mijloc de câștig*" (*I Timotei* 6, 4-5). Și de aici porunca expresă a Apostolului: „*Ferește-te de unii ca aceștia*" (*I Timotei* 6, 5).

Văzând toate acestea, ne apare și mai pregnantă sentința profetică, spre luare aminte și prudență: „*Blestemat omul care se încrede în om și își face sprijin din trup omenesc și a cărui inimă se depărtează de Domnul*" (*Ieremia* 17, 5). Despre Mântuitorul, Evanghelia ne spune că „…Iisus

însuși nu se încredea în ei, pentru că îi cunoștea pe toți. Și nu avea trebuință ca cineva să-i dea mărturie despre om, deoarece *El cunoștea ce era în om*" (*Ioan* 2, 24-25).

Într-adevăr, sunt mulți impostori și oameni răi în toate compartimentele vieții și activității umane, dar tocmai pentru salvarea și recuperarea morală a acestora, s-a întrupat, a pătimit și a înviat Fiul lui Dumnezeu, încredințând pe mai departe Bisericii această misiune…

Epilog

Am văzut în cele mai sus expuse cât de diversificată, de variată și de contradictorie este comunicarea umană prin cuvânt; ce orientări poate avea, cât poate fi de dezorientată, câte conflicte poate crea și câtă tensiune negativă poate lăsa în viața personală și comunitară a persoanei umane… De aceea, *respectul față de cuvânt* rămâne un adevărat avertisment moral: *gândește totdeauna bine înainte de a vorbi*, *gândește totdeauna ce decizii adopți* în comunicarea cu semenii, știut fiind că *gândul naște cuvântul*, iar *cuvântul determină acțiunea*; și toate acestea *devin deprinderi* și se *statornicesc în caracter*, cu influențe hotărâtoare în comunicarea interpersonală!…

Sunt, în acest context, convingătoare și orientative îndemnurile unui credincios înduhovnicit, redate în versurile care urmează:

„… Nu da la nimeni sfatul ce nu e înțelept,
Că roadele amare tu le vei strânge toate…
Nu ponegri pe nimeni nici când e-adevărat,
Ci taci atunci când nu poți să spui ceva de bine:
O viață-i prea puțină să-l faci pe om curat,
Și-o vorbă rea ajunge să-l umple de rușine!…
Nici nu umbla cu vorbe să-l faci și mai plăcut
Pe-acela ce el singur nu vrea și nici nu-i pasă.
Ce-i rău mereu ferește, ce-i bine fă tăcut
Că Dumnezeu și timpul nimic ascuns nu lasă…"

(Traian Dorz)

De aici vedem că *a ști când și cum trebuie să vorbești este o adevărată virtute, ca putere de chibzuință, de deliberare, de decizie și de stăpânire de sine. Iar în cadrul dialogului se cere dobândirea discernământului de a*

înțelege sensul cuvântului ce ți se adresează, armonizat cu capacitatea de a da răspunsul cuvenit, în așa fel încât „nici un cuvânt rău să nu iasă din gura voastră, ci numai ce este bun spre zidire după trebuință, ca să dea har celor ce-l ascultă" (*Efeseni* 4, 29). Și mai departe, „orice ați face cu cuvântul sau cu lucrul, toate să le faceți în numele Domnului Iisus, mulțumind prin El lui Dumnezeu Tatăl" (*Coloseni* 3, 17).

Se pune, deci, problema ca printr-o mobilizare introspectivă să reușești a-ți *controla totdeauna cuvântul*, după ce, înainte ți-ai controlat gândul și simțirea… Printr-o necontenită *atenție la tine însuți* (προσοχή) – spun trăitorii creștini – spre a oferi lui Hristos gîndul ce apare în conștiință, se poate ajunge, prin *neâncetata rugăciune* (προσευχή), *cu pomenirea numelui Său*, la *pacea și liniștea interioară* (ἡσυχία), pe măsură să curățească inima de gândurile rele, aducătoare de tensiuni și conflicte prin cuvânt…

În altă ordine de idei, referindu-ne la *respectul față de cuvânt*, se cuvine să facem o precizare esențială, și anume că acesta, deși necesar, nu este totuși suficient în realizarea solidarității umane. *La cuvânt trebuie neapărat adăugată fapta conformă acestuia, în sensul că totdeauna cuvântul trebuie împletit armonic cu fapta*. Cei vechi spuneau: „non vorba, sed acta", înțelegând că numai prin faptă cuvântul își dovedește viabilitatea. Numai fapta face din cuvânt realitatea menită să-l împlinească, dându-i finalitatea așteptată. Așa cum „credința fără faptă este moartă" (*Iacob* 2, 17), tot așa cuvântul lipsit de acțiunea concretă, poate fi ziditor, încurajator, dar în cele din urmă rămâne fără finalitate, asemenea golului pe care îl lasă o făgăduință neâmplinită… De aici rezultă și îndemnul apostolic: „Cine are bogăția lumii și se uită la fratele său, care este în nevoie și își închide inima față de el, cum rămâne în acela dragostea lui Dumnezeu? Copiii mei, să nu iubim cu cuvântul și cu limba, ci cu fapta și cu adevărul" (*I Ioan* 3, 17-18).

De fapt, această conlucrare organică dintre cuvânt și faptă va fi regula de aur ce stă la temelia programului etic al vieții și misiunii creștine în lume, pe măsură să convingă că „împărăția lui Dumnezeu nu stă în cuvânt, ci în puterea faptelor" (*I Corinteni* 4, 20); realitate confirmată de către Atenagoras Atenianul (sec. II), când spune că „*viața noastră creștină se întemeiază nu atât pe grija de a cuvânta frumos, cât mai ales pe puterea de convingere a faptelor bune*"[9]. În felul acesta, creștinismul va putea fi definit de Sfântul Ioan Gură de Aur ca fiind „filosofia faptei". Într-adevăr după mărturia unui document din primele secole ale Bisericii, „creștinii nu se deosebesc de

[9] „Solie în favoarea creştinilor", cap. XXXIII, *PSB* 2 (1980) p. 381.

ceilalți oameni nici prin pământul pe care trăiesc, nici prin limbă, nici prin îmbrăcăminte… Locuiesc în orașe grecești și barbare, cum le-a venit soarta fiecăruia; urmează obiceiurile băștinașilor și în îmbrăcăminte și în hrană și în celălalt fel de viață, dar arată o *viețuire minunată și recunoscută de toți ca nemaivăzută*… Sunt în trup, dar nu trăiesc după trup. *Locuiesc pe pământ dar sunt cetățeni ai cerului. Se supun legilor rânduite de stat, dar prin felul lor de viață, biruiesc legile*. Iubesc pe toți dar de toți sunt prigoniți… *Sunt ocărâți, dar binecuvintează, sunt insultați, dar cinstesc…* Pe scurt: *ce este sufletul în trup, aceia sunt creștinii în lume…* Sufletul este închis în trup, dar el ține trupul; și creștinii sunt închiși în lume, dar ei țin lumea…”[10].

În concluzie vom spune că *puterea cuvântului stă în puterea faptei; iar puterea amândorora este animată și durează prin puterea harului*, care face inima curată prin credința roditoare în dragoste, încât „omul bun se îndură și împrumută, și *cu judecată își rânduiește vorbele*” (*Psalmul* 111, 5).

[10] „Epistola către Diognet”, cap. V şi VI, *PSB* 1, 1979, p. 339-341.

Problema suicidului și misiunea Bisericii în lume

Problema suicidului, ca suprimare deliberată a instinctului de conservare a vieții, a fost abordată de-a lungul vremii având în vedere considerațiile de natură psihologică, sociologică, economică, juridică, filosofică, morală și, nu în ultimul rând, religioasă. Privind acest ultim aspect, întrucât suscită multiple și variate interpretări, ne vom referi doar la misiunea canonic-liturgică a Bisericii raportată la fapta suicidară, precum și la persoana care a comis-o.

Dezbaterea unei asemenea teme este motivată de faptul că în misiunea pastorală a Bisericii se pleacă totdeauna de la înțelegerea și ajutorarea credincioșilor aflați în dificultate, în suferințe, necazuri și nevoi, precum și de a răspunde pozitiv la doleanțele lor. Printre acestea, suicidul devine tot mai mult o problemă, nu atât spirituală sau juridică, cât canonic-liturgică privind rânduielile bisericești ce se aplică în acest caz. Astfel, deși familia îndoliată consideră suicidul un păcat grav, se simte totuși marginalizată și oarecum părăsită de Biserică, atunci când este oprită să aducă celui care a părăsit-o „honores sepulcri” (cinstirea cuvenită înmormântării), și apoi îndătinatele slujbe de pomenire la anume soroace, mai ales dacă față de persoana respectivă se nutresc simțăminte de adâncă afecțiune. Este, sub aspect moral, povara apăsătoare a frustrării, pe care conștiința o recepționează în urma unei datorii neîmplinite…

Dar înainte de a dezbate tema propusă, considerăm potrivit să facem o succintă prezentare a modului în care a fost abordată și considerată fapta suicidară.

1. Problema suicidului de-a lungul vremii

Suicidul a existat din timpuri imemoriale, de când omul nu și-a mai putut suporta viața, din diferite pricini mai mult sau mai puțin întemeiate. Popoarele antice civilizate, precum grecii și romani, au avut atitudini contradictorii față de suicid. Era o vreme când l-au condamnat, considerându-l greșeală groaznică împotriva cetății, neadmițând nici

înmormântarea legală a sinucigașului. A urmat apoi o altă vreme cu altă mentalitate, potrivit căreia suicidul era socotit act de eroism și demnitate. Și atunci foarte mulți oameni din toate categoriile sociale, fie din lașitate, fie din curaj, spre a-și „salva" onoarea când viața le era în pericol, au ales suicidul…

În *antichitatea precreştină*, pe plan filosofic, sinuciderea a fost combătută cu hotărâre de către *Platon* și *Aristotel*, dar susținută cu multă dârzenie de către *stoici*, care i-au făcut „nume bun" prin însuși exemplul personal.

Platon spunea despre suicid că „*nu este un lucru îngăduit*" (*Phaidon*, 61c), având în vedere faptul că în Atena acelor vremi sinucigașii se situau în categoria criminalilor, și, nu numai că nu aveau dreptul la funeralii, ci cadavrul era izolat, iar incinta funerară era lipsită de orice fel de podoabe (*Legi*, 873d). Iată și cuvintele filosofului: „…Și nu-i așa că și tu, dacă vreuna din făpturile care îți aparțin ar încerca să se omoare fără încuviințarea ta, te-ai mânia pe ea și, dacă ți-ar sta în putință, ai pedepsi-o?" (*Phaidon*, 62c).

Cu toate acestea, Dialogul platonician nu era unanim înțeles ca fiind împotriva suicidului. Referindu-se la lumea ideală râvnită de sufletul omenesc, această lume a umbrelor, producând acel „*taedium vitae*" (scârbă de viață), trebuia să fie cât mai curând părăsită. În acest sens, în perioada umanistă se făcea mult caz de Cleombrotus, un tânăr frumos, bogat și iubit, care și-a luat viața după ce a citit *Phaidon*, dorind să ajungă a trăi într-o lume mai bună.[1]

Pe de altă parte, Platon nu se pronunță împotriva suicidului atunci când împrejurările și situațiile limită ale vieții nu-ți mai lasă nici o șansă de salvare. Printre acestea este situația fără scăpare la care ai ajuns fiindcă te-a împins cetatea pe care ai datoria să o servești. La fel, suicidul poate fi săvârșit din cauza rușinii, sau a unei boli incurabile care îți face viața insuportabilă (*Legi*, 873, c.d.).

Atitudinea de condamnare a suicidului și-a manifestat-o și *Aristotel*, atunci când spune că „cine se omoară pe sine din mânie, făptuiește aceasta împotriva rațiunii drepte, ca atare el făptuiește o nedreptate. Dar pe cine nedreptățește dacă nu cetatea…" (*E.N.* 1138a 10). Pentru înțeleptul din Stagira, sinuciderea nu este un act de curaj, ci de lașitate: „A muri pentru a evita sărăcia, sau dragostea, sau ceva dureros, nu este dovadă de curaj,

[1] Georges Minois, *Istoria sinuciderii*, trad. Mircea Ionescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 2002, p. 55.

ci mai mult de lașitate; că este o slăbiciune a spiritului să eviți greutățile. Numai muritorii superficiali, neputând să suporte chinul, își ridică viața". (*E.N.* 1116a 13).

Pe de altă parte, la polul opus erau *stoicii*. Aceștia, pornind de la idealul libertății de afirmare a omului ca ființă rațională, spun că atunci când cineva nu-și poate împlini acest ideal, va fi salvat prin curajul sinuciderii. *Cicero* preciza, apoi, că sinuciderea se face cu intervenția zeului, care va oferi „causam justam" (motivul valid) pentru săvârșirea faptei. Atunci, „cu siguranță înțeleptul va trece bucuros de la întunericul de aici, spre lumina de dincolo" (*Tusc. Disp.* I, 74). Această concepție și-a găsit o vastă accepție în lumea antică, fiindcă oferea speranța nemuririi, și nu puțini au fost cei care au devenit victimele suicidului.

Datorită popularității sale, *stoicismul* face ca suicidul să fie practicat și de persoanele aparținând claselor înstărite. Astfel, *Marcus Aurelius* recomanda „să părăsești această lume din clipa în care nu mai poți urma felul de viață pe care ți l-ai propus. Chiar din acest moment îți stă în putere să trăiești după cum ai gândit în clipa când ești pe punctul de a pleca din viață. Iar dacă nu ți se îngăduie, atunci părăsești viața într-un asemenea fel ca și cum nu ai încerca nici o suferință. Este fum, și plec… rămân cu sufletul liber și nimeni nu mă va împiedeca să fac ceea ce vreau".[2] *Seneca*, la rândul său, accentuează aceleași îndemnuri, spunând: „Atât timp cât corpul și mintea noastră se bucură de toate facultățile lor și ne permit să ducem o viață demnă, nu există nici un motiv să-ți iei viața. În schimb, a continua să trăiești în suferințele provocate de o bătrânețe înaintată, când nu depinde decât de noi să ne eliberăm de ea, este culmea prostiei… Dacă trupul nu mai e bun de nimic, de ce să nu eliberezi un suflet care se chinuiește?… Este un nevolnic și un ticălos cel care moare din cauza durerilor, dar este un nebun cine trăiește numai ca să sufere dureri".[3]

De aceeași părere erau și *filosofii epicurei*. Ei spuneau că înțelepciunea ne sfătuiește să ne sinucidem dacă viața devine insuportabilă. După ce a reflectat profund, omul poate „pleca fără zgomot", fără să se grăbească, cu calm, „așa cum ai părăsi o cameră plină de fum".[4]

---

[2] *Ibidem*, p. 58.

[3] *Scrisori către Licilius*, LVIII, trad. Gh. Guţu, Editura Științifică și Enciclopedică, Bucureşti, 1967, p. 148-149.

[4] Doina Ștefana Săucan, Aurora Liiceanu, Mihai Ioan Micle, *Abordarea psihosocială a sinuciderii ca formă particulară a violenței. Analiză documentară*, Institutul Național de Criminologie, București, 2005, p. 3.

Sub *aspect juridic*, Roma s-a dovedit foarte tolerantă față de sinucidere. Legea celor douăsprezece table recomandă ca înmormântarea sinucigașilor să se desfășoare normal. Privind însă procedeele utilizate, spânzurătoarea era socotită una din cele mai „malefice" metode de a-ți lua viața. Dar, din rațiuni mai mult decât evidente de natură economică și patriotică, Roma interzicea sinuciderea pentru două categorii sociale: sclavii și soldații.[5]

Dreptul roman din epoca imperială lasă fiecăruia libertatea de a-și alege moartea. Existau mai multe circumstanțe ale sinuciderii care nu atrăgeau după sine confiscarea bunurilor: sinuciderea din dezgust față de viață, din suferință la moartea unui fiu, despre dorința de a se vorbi despre tine că ai avut o moarte frumoasă, din nebunie, din idioție sau oligofrenie, pentru a scăpa de boală și suferință, din dorința de a scăpa de compromitere în caz de faliment. În cele din urmă, toate tipurile de sinucidere erau permise, cu excepția cazurilor de condamnați și acuzați.[6]

Pe lângă aceasta, antichitatea precreștină reține și forme suicidare de eroism moral, ca fermitate de caracter și fidelitate conjugală. A rămas celebru cazul nobilei romane Lucreția, care s-a sinucis în urma unui viol. Fericitul Augustin va face trimitere expresă la acest caz, spre a-l combate, atunci când a fost invocat de către femeile creștine ca model vrednic de urmat în situații similare.

În *Evul Mediu*, timp de o mie de ani nu se vorbește de nici o sinucidere celebră. Indirect însă, modul de viață al aristocrației războinice presupunea conduite de substituție, cum ar fi turnirurile, asimilate sinuciderilor ludice. Cronicile timpului sunt pline de sinucideri indirecte, de tip războinic. Mai sunt semnalate și sinucideri de tip altruist, precum aceea a burghezilor din Calais, sau tentativa de sinucidere a Ioanei d'Arc, care fiind prizonieră se aruncă din vârful unui turn, declarând că preferă să moară, decât să trăiască după masacrarea atâtor oameni nevinovați (aluzie la masacrul de la Compiegne).[7]

Pe de altă parte, mai mult decât actul în sine, se avea în atenție persoana sinucigașului. De pildă, țăranul care prin sinucidere dorea să scape de mizerie, era considerat laș, iar sufletul lui va ajunge în iad, pe când cavalerul viteaz, care prefera să moară în luptă decât să se predea, era considerat erou, beneficiar al onorurilor civile și religioase.

[5] D. Șt. Săucan et alii, *Abordarea…*, p. 2.

[6] G. Minois, *Istoria…*, p. 60.

[7] *Ibidem*, p. 19.

Dreptul canonic al Bisericii Romano-catolice, fixat în secolul al XII-lea, ia atitudine categorică față de suicid, încât s-a ajuns, pentru descurajarea sinuciderii, la acte de adevărată barbarie privind înhumarea creștinească a sinucigașilor. Spre exemplu, pentru a descuraja sinuciderea, o ordonanță a municipalității din Lille prevedea ca cel care s-a sinucis să fie târât până la eșafod; apoi, dacă era bărbat, să fie spânzurat, iar dacă era femeie, să fie arsă. La Metz, cadavrul trebuia scos din casă printr-un orificiu săpat sub prag, închis apoi într-un butoi care era aruncat în fluviu, lăsat să plutească în voia valurilor… În Anglia, cadavrele sinucigașilor erau îngropate sub un drum principal, de preferință la o răspântie, ținut la pământ cu un țăruș de lemn care îi traversa pieptul. În 1205, în Franța, bunurile mobile ale sinucigașilor erau atribuite de către comisarii regali nobilului local sau regelui.[8]

Fără prea mare greutate ne putem da seama ce repercusiuni morale și materiale putea avea asupra familiei celui decedat, sau asupra întregului său neam, astfel de spectacole lugubre față de rămășițele trupești ale sinucigașilor…

Dar, odată cu trecerea timpului, au apărut noi schimbări în mentalitatea comunitară, care, devenind mult mai liberală, s-a ajuns ca în *epoca modernă* fenomenul sinuciderii să fie general, iar odată cu apariția capitalismului și a crizelor financiare să sporească categoria sinucigașilor nevoiași, din cauza crizelor alimentare, a iernilor grele, a bolilor, a războaielor care au bântuit Europa.[9]

Pe de altă parte, încă de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, au apărut voci și tratate care cereau cu multă hotărâre scoaterea sinuciderii de sub incidența penală, dar abia în 1961 suicidul nu a mai fost considerat crimă.[10]

Perioada *postmodernă* dovedește un crescut interes pentru suicid, concretizat prin deschiderea unei *Societăți Internaționale de suicidologie*. Susținătorii suicidului fac tot mai mult caz de dreptul de a dispune de propriul corp, ca mod de exprimare a libertății și responsabilității în lume. În SUA există *Societatea Hemlock*, cu tendința amăgitoare de a „instituționaliza" sinuciderea, ca un mod de a săvârși viața în pace și cu demnitate. S-a pus chiar în mișcare, în scopuri suicidare, „*mașina morții*", de către medicul

[8] *Ibidem*.
[9] *Ibidem*, p. 198.
[10] D. Șt. Săucan et alii, *Abordarea…*, p. 9.

Jack Kevorkian. Pentru cei ce vor să se sinucidă, tot în SUA, au fost create așa-zisele „*case de plecare*"… Cealaltă parte a lumii nu a acceptat însă așa ceva.

Pe de altă parte, Institutul de Sănătate Mentală din SUA constata în anul 2000 că aproape jumătate din adolescenți declară că au cunoscut persoane care au încercat sau au gândit serios să se sinucidă. Tot în SUA sinuciderea este a noua cauză de deces și a treia cauză de deces în rândul celor cu vârsta cuprinsă între 15-24 de ani. Apoi, mai multe persoane mor din cauza sinuciderii decât din cauza omuciderii.[11]

În altă ordine de idei, privind *literatura și filosofia medievală și modernă*, constatăm că, dacă Dante condamnă pe sinucigaș, rezervându-i un loc în infern, *scriitorii iluminiști* de mai târziu, interesați de fenomenul sinuciderii, au păreri diferite: în timp ce unii îl condamnă, alții lasă fiecărei conștiințe dreptul de a dispune de propria viață. Iată, bunăoară, părerea unuia dintre cei mai însemnați scriitori iluminiști din secolul al XVIII-lea, *Charles de Secondat baron de Montesquieu*: „În Europa, legile sunt foarte aspre cu cei care se sinucid: unii sunt omorâți pentru a doua oară, ca să zic așa. Sunt târâți în batjocură pe ulițe, sunt stigmatizați, li se confiscă averile. Mi se pare că legile acestea sunt cu totul nedrepte. Când sunt copleșit de durere, de dispreț, de ce să fiu împiedecat să-mi pun capăt suferințelor și să mi se răpească un leac ce se află în mâinile mele?…".[12]

Sunt interesante reflecțiile asupra sinuciderii pe care le face mai târziu autoarea franceză Madame de Staël, în *Réflexions sur le suicide*: „… Pentru a te sinucide, e necesar să nu te temi de moarte, dar înseamnă să-ți lipsească fermitatea sufletului, să nu fii în stare să suferi. E necesară un fel de furie pentru a învinge în sine instinctul de conservare a vieții… Cea mai mare parte a celor care au încercat în zadar să-și ia viața nu și-au repetat tentativa, pentru că există în suicid, ca în toate actele haotice ale voinței, o anumită nebunie, care se domolește prea mult de țelul ei".[13] Se apreciază că în această nouă viziune psihologică și sociologică, aparținând secolului al XIX-lea, „trebuie să evităm să-i judecăm pe cei care se sinucid pentru că sunt nefericiți, demni de compătimire, nu de ură, de laudă sau dispreț…

[11] Eduard E. Smith, Susan Nolen-Hoeksema, Barbara L. Fredrickson, Geoffrey R. Loftus, *Introducere în psihologie*, ed. a XIV-a, trad. Alexandra Borș, Mihaela Șinca, Iulia Mănescu, Edit. Tehnică, Bucureşti, 2005, p. 796.

[12] *Scrisori persane*, trad. Ștefan Popescu, Editura Hyperion, Chișinău, 1993, p. 109.

[13] *Ouvres completes*, vol. III, Ed. Firmin-Didot, Paris, 1961, p. 179.

Din punct de vedere psihologic există totdeauna în sinucidere o parte de irațional care însoțește paroxismul pasiunilor”.[14]

Interes deosebit privind fenomenul suicidar au suscitat lucrările lui *David Hume* și *Albert Camus*.

David Hume arată în *Essay on suicide* că moartea voluntară nu este o violare a datoriilor față de Dumnezeu, nici față de aproapele și nici față de sine însuși. Fiindcă sinuciderea reprezintă puterea omului exercitată asupra sa însuși, ca un act liber, este motivată de faptul că prin suicid nu sunt lezate întru nimic drepturile stăpânirii divine, deoarece omul posedă trupul ca pe o proprietate a sa, de care are dreptul să dispună după cum voiește… După cum arată un teolog, D. Hume, în afirmația sa, nu face deosebirea între dreptul de stăpânire și dreptul de folosință. Omul are dreptul asupra trupului său, dar nu spre a-l distruge, ci spre a-l păstra, a-l îngriji[15], a-l perfecționa, așa cum de altfel natura însăși îi impune. Sfântul Apostol Pavel poate face în acest context fireasca constatare: „Căci nimeni nu și-a urât vreodată trupul, ci îl hrănește și îl încălzește, precum și Hristos Biserica” (*Efeseni* 5, 29).

La rândul său, *Albert Camus*, în capitolul „Absurdul și sinuciderea” din *Mitul lui Sisif*, spune: „Nu există decât o singură problemă filosofică cu adevărat importantă: *sinuciderea*. A hotărî dacă viața merită să nu fie trăită, înseamnă a răspunde la problema fundamentală a filosofiei… Oamenii se sinucid fiindcă viața nu merită să fie trăită. Iată, fără îndoială un adevăr – nefecund totuși, pentru că e un truism… Îmi iau aici libertatea să numesc sinucidere filosofică atitudinea existențialistă… Pentru existențialiști, negația este Dumnezeul lor. În înțelesul cel mai exact, acest Dumnezeu nu se susține decât prin negarea rațiunii umane”.

La aceste concluzii suicidare s-a ajuns *datorită deznădejdii, ca pierdere a credinței*. Și aceasta nu este o noutate. S-a constatat, de pildă, că în Franța, la sfârșitul secolului al XII-lea, sporesc cazurile de sinucideri datorită evoluției mentalității ateiste. „Credința este într-atât de stinsă în această țară, încât nu mai găsim nici măcar un singur tânăr care să nu vrea să fie ateu… încât se consideră că toate sinuciderile pe care de la un timp le avem într-un număr atât de mare provin din ateism”.[16] Ateismul a

[14] D. Șt. Săucan et alii, *Abordarea…*, p. 9.

[15] Hristu Andrutsos, *Sistem de morală,* trad. Dr. Ioan Lancrănjan și Prof. Ermis Mudopoulos, Sibiu, 1947, p. 185.

[16] G. Minois, *Istoria…*, p. 177.

proliferat apoi și datorită crizei conștiinței creștine a anilor 1580-1620[17], accentuându-se în epoca iluministă și dezvoltându-se în existențialismul modern, care declară viața „o cursă de la neant la neant", declanșând o adevărată molimă suicidară.

2. Problema suicidului în Sfânta Scriptură

Pentru a determina *poziția Bisericii față de suicid*, se cuvine să cercetăm mai întâi izvoarele revelației divine: *Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție*.

Legislația *Vechiului Testament* nu face nici o referire de principiu asupra sinuciderii. Aceasta nu înseamnă însă că nu au existat în perioada vechitestamentară cazuri de suicid. Cartea Sfântă reține câteva nume, precum:

În cazul lui *Abimelec*, după ce i-a fost spart capul cu o bucată de piatră, pentru a nu cădea în rușine, spunându-se despre el că „a fost ucis de o femeie", a fost chemat purtătorul său de arme să-l ucidă (*Judecători* 9, 51-55).

Regele *Saul*, învins în lupta cu filistenii, a cerut purtătorului de arme să-l ucidă, pentru a nu ajunge de batjocura dușmanilor. De teamă, purtătorul de arme refuză. Atunci Saul se aruncă în propria-i sabie. La fel a făcut și purtătorul de arme (*1 Regi* 31, 1-5).

După ce *Ahitofel* eșuează în conspirația îndreptată contra regelui David, „s-a dus la casa sa și și-a făcut testamentul în folosul casei sale, apoi s-a spânzurat și a murit și a fost înmormântat în cetatea tatălui său" (*2 Regi* 17, 23).

Zimri, omorându-l pe rege, a domnit doar 7 zile în Tirța. Israeliții revoltați și-au ales rege pe Omri, mai-marele oștirii, și au înconjurat cetatea unde domnea Zimri. „Când a auzit Zimri că cetatea este luată, s-a dus în odaia din fund a casei domnești și a dat foc casei domnești, în care era, și a pierit" (*3 Regi* 16, 15-18).

Tot sinucidere este socotită și moartea lui *Samson*, fiindcă a provocat dărâmarea palatului peste filisteni, situație în care cade și el victimă.

În cărțile *deuterocanonice* este relatat un singur caz. Prin sentimentul său patriotic și prin faptele sale de vitejie, *Razis* este urmărit de dușmani, cu

[17] *Ibidem*, p. 106.

intenția de a fi ucis, „socotind că de-l va prinde va face foarte mare durere iudeilor. Și când gloata de ostași vrând să ia turnul unde se ascunsese Razis, bătea în uși și poruncea să aducă foc să aprindă ușile, atunci Razis, aproape să fie prins, singur s-a junghiat cu sabia, vrând mai bine să moară în cinste, decât să se supună păgânilor și împotriva cinstei sale să pățească ocări nevrednice…” (*2 Macabei* 14, 37-46).

Aluzii indirecte la acceptarea suicidului găsim în una din cărțile deuterocanonice ale Vechiului Testament, atunci când se consideră că viața și-a pierdut sensul: „Mai bună este moartea decât viața amară sau decât boala necontenită” (*Înțelepciunea lui Isus Sirah*, 30, 17).

În afară de *cazul sinuciderii lui Iuda*, *Noul Testament* nu vorbește de nici un alt caz de suicid.

Actul suicidar săvârșit de Iuda se desfășoară pe fondul unei tensiuni sufletești de maximă intensitate, determinată de căința violentă, devenită insuportabilă, datorită deznădejdii și disperării. Fapta lui va deschide interpretarea metafizică a suicidului, în sensul că *posesia demonică va fi considerată a fi cauza și mobilul sinuciderii*.

De fapt, Evanghelia ne spune lămurit că „diavolul pusese în inima lui Iuda gândul ca să-l vândă” (pe Iisus) (*Ioan* 13, 2): „… Și după ce a luat pâinea, atunci a intrat satana în el” (*Ioan* 13, 27). Prevestise Domnul mai înainte Apostolilor Săi că „unul dintre voi este diavol. Și zicea de Iuda, căci acela avea să-l vândă” (*Ioan* 6, 70-71). Putem înțelege mai bine aceasta, dacă ne gândim că *diavolul „din început a fost ucigător de oameni”* (*Ioan* 8, 44)…

În altă ordine de idei, este momentul să precizăm că au fost interpretate greșit unele expresii din Noul Testament atunci când înțelesul lor a fost orientat spre suicid. De pildă, e greșit să concepi că atunci când Mântuitorul a spus că „*își dă sufletul pentru oile sale*” (*Ioan* 10, 15), ar face trimitere, ar anticipa, sau ar face chiar aluzie la suicid. Cei ce ar putea gândi astfel dovedesc că nu au înțeles nimic din taina mântuirii noastre.

Într-adevăr, Iisus Hristos își dă viața pentru oile Sale, dar această jertfă pornește din veșnica și inefabila voință și iubire a Sfintei Treimi, fiindcă atât crearea lumii, cât și mântuirea ei, o săvârșește Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt – dar nu se jertfește întreaga Sfântă Treime, ci jertfa este adusă de Fiul care s-a întrupat pentru noi și pentru a noastră mântuire, împlinind astfel voința Tatălui, care în fond este și voința Fiului și a Duhului Sfânt.

Dincolo de acest aspect dogmatic, transcendent, coborând la crucea lui Hristos, constatăm că aici nu este „pulsiunea morții", ci deschiderea vieții. „Există un raport tainic de inversiune – subliniază Olivier Clément – între cel care se sinucide și Cel care s-a răstignit, între crucea care dă moartea prin absorbirea «neantizantă» în sine-însuși și crucea care dă viață prin sacrificiul de sine".[18]

Sunt apoi greșit interpretate și unele texte pauline, ca făcând trimitere la suicid. De pildă, Apostolul scrie filipenilor: „Pentru mine moartea este un câștig, iar viața este Hristos" (*Filipeni* 1, 21-23). Asemănător scrie Apostolul și corintenilor: „… Căci de aceea și suspinăm, dorind să ne îmbrăcăm cu locuința noastră cea din cer… Căci fiind în acest cort, suspinăm îngreuiați, … pentru ca ceea ce este muritor să fie înghițit de viață… Avem încredere și voim mai bucuros să plecăm din trup și să petrecem cu Domnul" (*II Corinteni* 5, 1-8).

Evident, în aceste texte, și în altele de acest fel, e vorba de aspirația plină de entuziasm a Apostolului de a realiza comuniunea desăvârșită cu Hristos, care, în viața pământească, datorită atâtor ispite și piedici, nu se poate împlini decât parțial. Dacă Apostolul ar fi întreprins vreo pledoarie în favoarea suicidului, s-ar fi cuvenit să-și pună în aplicare propovăduirea sa… Or, despre așa ceva nu poate fi vorba!

În general vorbind, în cadrul eshatologiei creștine, suicidul este o falsă problemă. Într-adevăr, după cum mărturisim în Simbolul de credință, „așteptăm învierea morților și viața veacului ce va să fie", dar nu într-o negare a vieții de aici, ci în nădejdea afirmării ei depline în împărăția veșnică a lui Dumnezeu. Iar această nădejde imprimă vieții un caracter afirmativ și optimist, întrucât viața veșnică reprezintă o încununare a luptei cu păcatul, cu ispitele și cu necazurile de tot felul în această viață (*II Timotei* 4, 7-8), și este acordată numai celor ce și-au dovedit permanența credinței până la capăt (*Apocalipsa* 2, 10). De aici și rugăciunea de a rămâne sub binecuvântarea și părinteasca purtare de grijă a lui Dumnezeu până la sfârșitul zilelor: „sfârșit creștinesc vieții noastre, fără durere, fără rușinare (cu demnitate), în pace, și răspuns bun la înfricoșata judecată a lui Hristos"… Impulsionată de nădejdea dobândirii mântuirii, viața creștină de aici, aflată sub binecuvântarea lui Dumnezeu, este pătrunsă de un profund simțământ al bucuriei. E bucuria Duhului care realizează împărăția lui Dumnezeu (*Romani* 14, 17) în sufletele credincioșilor. La fel, impulsionată de nădejdea plenitudinii

[18] *Trupul morţii şi trupul slavei*, trad. Eugenia Vlad, Bucureşti, 1996, p. 119.

împărăției lui Dumnezeu, ce se realizează în luptă cu păcatul, și asceza creștină are un caracter pozitiv și afirmativ, fiind orientată spre dobândirea sfințeniei, ca viață plenară, ca „mai multă viață" (*Ioan* 10, 10), ca adevărată viață, pe măsură să desăvârșească autenticitatea umanului.

3. Martiriul poate fi considerat act suicidar?

După ce am prezentat atitudinea Sfintei Scripturi față de suicid, considerăm potrivit să intreprindem, în continuare, o referire specială asupra modului în care a fost abordat și interpretat martiriul primilor creștini, dat fiind faptul că nu totdeauna și de către toți a fost înțeles în forma sa autentică. Mai precis, au fost cazuri când unii au abordat martiriul sub formă voluntară și provocatoare, ce face trimitere la suicid.

Punerea în discuție a acestei teme este motivată și de faptul că Biserica însăși s-a văzut nevoită să ia atitudine față de anumite forme de exaltare a martiriului; iar pe de altă parte, fiindcă, deși martiriul primilor creștini a oferit lumii cea mai sublimă lecție de jertfă pentru idealul moral, totuși în gândirea modernă a fost privit și interpretat unilateral și contradictoriu. Astfel, dacă *Jean Martin Charcot* consideră că năvala creștinilor spre martiriu este o „epidemie de hipnotism", iar perioada martirilor o socotește ca o „epocă de halucinați și nebuni", pe de altă parte martiriul, reprezentând cea mai entuziastă realizare a misticii creștine, a fost interpretat ca fiind cea mai elevată formă de robustețe psihică și fermitate morală. Combătând, în acest sens, ideea că misticii creștini ar fi cazuri patologice, *Henri Bergson* arată că „gustul acțiunii, facultatea de a se adapta și readapta, unită cu suplețea, discernământul profetic al posibilului și imposibilului, un spirit de simplitate care biruie complicațiile, în sfârșit, un bun simț superior, sunt însușirile care definesc robustețea intelectuală a misticilor creștini".[19] Din această confruntare vedem că J.M. Charcot nu a putut înțelege eroismul actului moral în martiriu, care reprezintă o depășire a mediei obișnuite, mai ales sub aspectul intensității. S-a subliniat pe bună dreptate, în acest sens, că „atitudinea eroică este rezultatul unei dilatări la maxim al potențialului moral, este o explozie care sfarmă cadrele prea înguste ale moralei curente, făcând să țâșnească din adâncul sufletului lava unei emoții și energii creatoare de noi valori".[20]

[19] *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932, p. 244.

[20] Prof. Dr. Constantin Pavel, „Eroismul în lumina moralei creştine", rev. *Studii Teologice*, nr. 3-4/1992, p. 65-104.

Revenind însă la cadrul problemei în dezbatere, se cuvine să precizăm, așa cum am anticipat, că au existat, într-adevăr, în epoca creștinismului primar, forme ale martiriului voluntar, ca provocare suicidară, dar acestea au fost considerate erezii sau greșeli grave, pe care Biserica le-a combătut cu multă hotărâre de-a lungul vremii. Ne vom lămuri mai bine asupra modului în care Biserica a interpretat totdeauna martiriul, dând cuvântul uneia din cele mai autorizate voci în acest domeniu. *Clement Alexandrinul* arată că cel ce se jertfește pentru Hristos „dă mărturie Domnului de convingerea sa îndumnezeită în învățătura Lui, de care nici frica de moarte nu-l va despărți… Ai putea admira dragostea lui, care vădit dă lecții, pentru că este unit cu mulțumire cu cei cu care se înrudește. Nu numai atât, dar și convinge de lucrul acesta pe necredincioși cu cinstitul său sânge. Acesta, din dragoste de Domnul se desparte cu foarte mare bucurie de viața de aici… Se duce, așadar, ca un prieten la Domnul, pentru care de bunăvoie și-a dat trupul și sufletul… și aude de la Mântuitorul nostru, cu viața căruia s-a asemănat: iubite frate!… Astfel noi numim mucenicia «săvârșire», nu că omul a luat sfârșit vieții, cum înțeleg ceilalți oameni, ci că a arătat un lucru desăvârșit în dragoste” (*Stromate*, IV, 13, 2-4).

De aici vedem că martiriul creștin este cu totul altceva decât „taedium vitae”. El nu are un caracter voluntar și provocator, ci este o jertfă acceptată liber și realizată în urma mărturisirii unei convingeri ce pornește dintr-o simțire adâncă, animată de harul lui Hristos, care îi sporește mereu elanul unei vieți plenare. S-a remarcat în acest sens că „martirii nu disprețuiau viața și lumea ca atare; ei știau că și viața aceasta este bună de vreme ce e lucrarea lui Dumnezeu… Dar ei știau că viața aceasta este provizorie, de aceea nu o idolatrizau. Ea va fi înlocuită cu alta mai deplină. Ea este ceea ce le spune păgânilor Pionius în preajma mărturisirii lui: „știu că viața e dulce, dar noi dorim o viață mai bună! Lumea e frumoasă, dar noi dorim să posedăm lumina cea adevărată! Totul e prea frumos aici și noi iubim opera lui Dumnezeu. Dacă renunțăm la ea nu o facem din dezgust. Dar noi știm că există bunuri mai mari decât acestea… Aceasta este viața creștină: viața plăsmuită de puterile veacului ce va să vie, viața crescută sub lumina veșniciei…”.[21]

Prin urmare, scopul martirului, ca mărturisitor al lui Hristos, nu este de a muri, ci de a viețui împreună cu Hristos. El este victimă pentru idealul

[21] Nicolae Mladin, „Martiriu şi mistică”, în *Anuarul Academiei Teologice Andreene*, Sibiu, 1946-1947, p. 20.

lui. Nu el caută moartea, ci adversarii lui Hristos îl caută spre a-l jertfi. De aceea, el nu se autoglorifică, ci Biserica îl recunoaște și îi cinstește sfințenia jertfei, aducând astfel cinstire lui Hristos, care l-a învrednicit să-L mărturisească printr-o totală dăruire…

Corelată cu modul de înțelegere și abordare autentică a martiriului creștin, ne apare binevenită atitudinea lui *Clement Alexandrinul* de a combate practicile greșite răspândite în acele vremuri. „Noi ținem de rău – spune el – pe cei care se aruncă singuri în primejdie de moarte, ca unii ce nu sunt dintr-ai noștri, care au comun cu noi numai numele de creștin, care, din ură față de Creator, se grăbesc să se dea singuri morții. Ticăloșii se omoară singuri! Despre aceștia spunem că pleacă din lume fără cununa de mucenic, chiar dacă sunt omorâți de autoritatea publică. Ei nu păstrează caracterul mucenicului credincios; nu cunosc pe adevăratul Dumnezeu și se dau pe ei înșiși unei morți zadarnice, ca și gimnosofiștii indieni, care poartă în chip fals numele de gnostici, (fiindcă) hulesc trupul, (deși) trebuie să știe că și armonia trupului contribuie la o bună desfășurare a spiritului” (*Stromate* IV, 17.1 – 18.1).

Recunoaștem fără prea mare greutate concepția ereziei gnostice, care pornind de la premisa falsă că lumea este rea, iar trupul o închisoare a sufletului, consideră că viața însăși este o nenorocire, motiv pentru care găseau prin martiriu un potrivit prilej de a se elibera de viața trupească, asemenea gimnosofiștilor indieni care se aruncau nebunește în flăcări. La fel sunt condamnați și adepții ereticului Vasilide care socoteau că moartea martirică ar putea constitui o pedeapsă menită să restabilească dreptatea lui Dumnezeu pentru păcatele săvârșite înaintea unirii trupului cu sufletul…

4. Atitudinea Bisericii față de suicid

Combătând erezia donatistă, care promova martiriul voluntar, *Fericitul Augustin* arată că suicidul constituie un atentat împotriva drepturilor lui Dumnezeu și, călăuzit de porunca „să nu ucizi!”, el arată că viața este un dar sfânt al lui Dumnezeu, de care singur Dumnezeu poate dispune. El socotește, astfel, că donatiștii sunt adevărați criminali, atunci când apără martiriul voluntar.[22]

Urmărind în continuare atitudinea Bisericii față de suicid, vom analiza un alt mod în care a fost abordată și discutată o anume formă

[22] G. Minois, *Istoria*…, p. 32.

suicidară considerată eroism moral în spiritualitatea creștinismului primar. E vorba de situația în care o femeie, care trăia o viață dedicată sfințeniei, pentru a evita batjocura și rușinea ce rezultau de pe urma unui viol, prefera sinuciderea.

Părerile care luau în dezbatere acest caz sunt împărțite, și chiar atitudinea Bisericii este oarecum diferită. Pe de o parte, Eusebiu, Fericitul Ieronim și Sfântul Ioan Gură de Aur lăudau sinuciderea care preîntâmpină necinstea, iar Sfântul Ambrozie, în mod particular, laudă cu mult entuziasm pe Sfânta Pelaghia, care, pentru a evita necinstea, a preferat să se înece.

Apreciind în mod deosebit viața neprihănită, precum și zelul eroic al sfințeniei, Biserica a asociat, la un moment dat, această jertfă suicidară, martiriului, înscriind numele unor astfel de femei în calendarul sfințeniei creștine (precum Verenichi și Prosdochi, sărbătorite la 13 octombrie).

Pe de altă parte, Lactanțiu și Fericitul Augustin nu acceptă suicidul în nici o împrejurare. Referitor la această situație, *Fericitul Augustin* se pronunță categoric, arătând că nevinovăția trebuie să fie în inimă și nu în trup. Sufletul poate fi nevinovat chiar dacă trupul a fost întinat prin viol (*De Civitate Dei* I, 26).

Această problemă rămâne însă deschisă și pe mai departe, considerându-se că violarea trupului, aducând după sine întinarea sufletului, constituie un păcat, ce poate fi însă expiat prin sinucidere. Se exagera și mai mult accepțiunea suicidului, atunci când se considera necesar a fi aplicat și pentru evitarea rușinii ce ar putea rezulta chiar de pe urma unei încercări de violare…

Desigur, aceste scrupulozități nu puteau fi admise de Biserică, fiindcă însăși raportarea unui astfel de suicid la martiriu este greșită. În timp ce martiriul reprezintă un act de jertfă eroică venit din afară, suicidul voluntar astfel conceput nu poate avea motivație morală, deoarece reprezintă un act de lașitate în fața unei provocări…[23]

Este adevărat că martiriul alb (sfințenia ca jertfire a poftelor oarbe ale firii) se raportează și se asociază martiriului roșu (al sângelui), dar nu este cazul aici.

Pentru a curma definitiv ideea martiriului voluntar promovat de erezia donatistă, învinsă în confruntare cu Ortodoxia, precum și alte forme și tendințe suicidare, *Timotei, patriarhul Alexandriei* (381-385), emite canonul prin care oprește rostirea rugăciunilor pentru sinucigași, admise doar în cazurile de nebunie dovedită.

[23] Hr. Andrutsos, *Sistem…*, p. 189-190.

Iată conținutul *canonului 14* al lui *Timotei al Alexandriei*, devenit normativ în Biserică:

„*Întrebare*: Dacă cineva nefiind în minți (fiind nebun) ridică mâna asupra sa, sau se aruncă în prăpastie, să se facă pentru el vreo aducere sau nu? (rugăciune de mijlocire către Dumnezeu, sau pomenire)

Răspuns: În privința acestuia clericul trebuie să lămurească dacă a făcut aceasta cu adevărat fiind ieșit din minți (nebun). Căci de multe ori rudeniile celui ce a pătimit aceasta, vrând să obțină aducerea jertfei (să fie pomenit la Sfânta Liturghie) și rugăciune pentru el, mințesc, și zic că nu era în minți (că era nebun). Uneori însă a făcut aceasta (s-a sinucis) din cauza tratamentului jignitor al oamenilor, sau altminteri (altădată) oarecum din scârbă (adică „taedium vitae") și pentru aceasta nu trebuie să se aducă jertfă (rugăciuni de mijlocire la Sfânta Liturghie); că însuși de sine ucigaș este (sinucigaș). Deci clericul negreșit trebuie să cerceteze cu deamănuntul, ca să nu cadă în osândă (vinovăția ce atrage pedeapsa)".[24]

Observăm că acest canon cere clericului să cerceteze cu atenție fiecare caz în parte, „spre a nu cădea în osândă". În realitate însă, spre a nu se cădea în osândă, s-a generalizat atitudinea de a considera orice act sinucigaș ca fiind vinovat, și astfel, refuzându-li-se slujba de înmormântare, cei în cauză sunt lăsați să treacă singuri în hotarele veșniciei, nefiind încredințați milostivirii lui Dumnezeu.

De acum, din secolul al IV-lea, poziția Bisericii față de suicid va deveni fermă, atât sub aspect liturgic, cât și etic, toți teologii punând fapta la stâlpul infamiei. *Și nu nemotivat*. Motivul pentru care Biserica condamnă suicidul rezidă în primul rând în faptul că noi avem viața de la Dumnezeu. Fiind darul lui Dumnezeu și nu o posesie personală, nu putem abuza de ea arbitrar, ci trebuie să o chivernisim spre a-și împlini menirea ei veșnică. De aceea, a-ți suprima viața printr-un act de voință, conștient și liber, înseamnă a te înstrăina de Dumnezeu, întrerupând comuniunea cu Dătătorul ei, ceea ce pe plan soteriologic înseamnă a stagna posibilitatea beneficierii de mila lui Dumnezeu, de mântuirea adusă de Hristos, Cel care „s-a întrupat, a murit și a înviat, ca să domnească și peste cei vii și peste cei morți (*Romani* 14, 7-9).

În al doilea rând, nu putem dispune arbitrar de viața trupului nostru, deoarece acesta împreună cu sufletul constituie creația lui Dumnezeu,

[24] Arhid. Prof. dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe (Note şi comentarii)*, Bucureşti, 1991, p. 375. Pentru a fi mai uşor de înţeles, am redat conţinutul canonului, indicând în paranteză sensul (înţelesul) expresiilor.

chemat la sfințenie și spiritualizare în scopul unei dăinuiri veșnice. El este „templu al Duhului Sfânt” și, ca urmare, Dumnezeu este preamărit în templul Său. De aici și îndemnul apostolic: „Preamăriți dar pe Dumnezeu în trupul vostru și în duhul vostru, *care sunt ale lui Dumnezeu*” (*1 Corinteni* 6, 19-20).

Dat fiind faptul că lucrarea Duhului Sfânt se săvârșește prin cele trei virtuți teologice – credința, nădejdea și dragostea –, suicidul, ca pierdere a credinței și încrederii în Dumnezeu, reprezintă refuzul de a accepta lucrarea mântuitoare a Duhului, și astfel devine *păcat împotriva Duhului Sfânt*. Despre acest fel de păcate Mântuitorul a spus că nu se vor ierta nici acum, nici în veacul viitor (*Matei* 12, 31-32). Faptul că nu se vor ierta, nu înseamnă că nu se pot ierta. Orice păcătos care s-a căit de păcatele sale a primit iertarea lui Dumnezeu, fiindcă „Dumnezeu nu vrea moartea păcătosului, ci să se întoarcă și să fie viu” (*Iezechiel* 18, 32; *Timotei* 2, 4), iar „Fiul Omului nu a venit să piardă sufletele oamenilor, ci ca să le mântuiască” (*Luca* 9, 56). Cel ce se sinucide și-a anulat tocmai acest timp al căinței, de aceea păcatul primește caracter veșnic, fiindcă nu lasă loc și timp intervenției iertătoare a lui Dumnezeu. Fapta unui ucigaș este gravă, fiind socotită păcat strigător la cer, dar el se poate îndrepta printr-un act de căință. Sinucigașul însă a închis această poartă a harului iertător.

Referindu-ne la sfințenie ca împlinire a umanului autentic, determinat de funcția dinamică și creatoare a libertății morale, am putea face o mică digresiune, arătând că suicidul poate fi interpretat și dintr-un alt unghi, mai puțin luat în seamă. Și anume, după cum am văzut, trupul, alături de suflet, împlinește menirea sfințeniei vieții în unitatea de ființă a persoanei umane. Iar dacă sfințenia aduce plenitudinea vieții, refuzul de a o cultiva aduce moartea. În acest cadru putem vorbi de o *sinucidere lentă, involuntară și inconștientă*, în sensul că instinctele și afectele, deși absolut necesare vieții biologice, având însă o funcționalitate irațională și inconștientă, atunci când sunt pierdute de sub controlul conștiinței (rațiune și voință), atentează asupra libertății morale generând patima înrobitoare, pe măsură să destrame plenitudinea vieții într-un eșec existențial. De pildă, dacă urmărind în exclusivitate plăcerea gustului, acesta se amplifică intensiv și, în loc să satisfacă necesitatea vieții instinctive, o dereglează în îmbuibare, atunci putem spune metaforic că „ne săpăm groapa cu dinții…”. De aici putem deduce paradoxul vieții, în sensul că mâncarea îți dă viața și tot mâncarea te omoară… La fel se întâmplă și cu instinctul de reproducere,

sau cu cel de proprietate, încât putem concluziona că insațiabila obsesie de căutare a belșugului de viață poate duce în mod paradoxal la prăbușirea ei, împlinindu-se astfel cuvintele Mântuitorului că „cel ce vrea să-și câștige viața, o va pierde…" (*Matei* 16, 25).

Revenind însă la canonul sus amintit, devenit normativ în Biserică, vom avea în atenție fraza finală: „*Deci, clericul negreșit trebuie să cerceteze cu de-amănuntul, ca să nu cadă în osândă*", urmărind felul în care poate fi privit *suicidul între nebunie și responsabilitate*.

În această situație părerile sunt împărțite. Astfel, în 1788, *William Rowley* scria cu certitudine: „Cel care se sinucide este indubitabil *non compos mentis*, iar *suicidul ar trebui să fie întotdeauna considerat ca act de nebunie*".[25]

În acest caz, răspunsul este simplu: oricine se sinucide nu este responsabil, și ca urmare, orice „cercetare" încetează…

Dar pe de altă parte, teologii au formulat pentru sinucigaș o condamnare dură, fără drept de apel, declarând că „prin inducția exemplelor particulare ale sinucigașilor, care au fost cu toții niște blestemați și damnați, putem să conchidem cu certitudine că nici un sinucigaș nu a fost mântuit, și nici nu poate fi. Mobilul tuturor motivelor și cauzelor ce păreau *să justifice oarecum sinuciderea, este socotit a fi diavolul*, care acționează prin cele trei instrumente ale sale: *mândria, deznădejdea și necredința*. Înăsprirea tonului scrierilor teoretice se reflectă în dreptul canonic și în dispozițiile concrete ale statutelor sinodale ale Bisericii Apusene. Astfel, conciliile regionale de la Lyon, din 1577, de la Reims și de la Bordeaux, din 1583, de la Cambrai, din 1586, de la Chartres, din 1587, precizează interdicția de înhumare pentru sinucigași. Cel de la Reims prevede chiar excomunicarea celor care le vor înhuma cadavrele.[26]

5. Problema responsabilității în actul suicidar

Faptul că prin canonul amintit se cere *„cercetarea" fiecărui caz în parte*, vom pune în discuție tocmai acest aspect, adică să vedem în ce măsură suicidul este *act conștient și liber* și, prin urmare, *responsabil*; urmărind, în continuare, poziția medicinei, psihologiei și sociologiei…

---

[25] *A Treatise on Female, Nervous, Hysterical, Hypochondriacal, Bilious, Convulsive Diseases (...) with Thoughts on Madness, Suicide*, Londra, 1788, p. 343.

[26] G. Minois, *Istoria…*, p. 145.

Cercetătorii în domeniu au stabilit că suicidul se datorează unei „depresii majore recurente” și unor „tulburări de stress post-traumatic”, cărora omul le devine victimă. Apar în organism anumite impulsuri de autodistrugere, datorită unor procese chimice și fiziopatologice. Astfel, victima este mai degrabă pacient, care trece prin următoarele stări psihice. Mai întâi apar *sentimente de tristețe și de tulburare, urmate de mânie și apoi de speranță. Înclinația spre sinucidere apare o dată cu transformarea „speranței” în disperare*.

Cauzele care fac această trecere sunt de ordin *neurologic, chimic, genetic, endocrin,* etc.

Sub aspect *neurologic* și *chimic*, suicidul poate fi determinat de slăbirea *neurotransmițătorilor*, care afectează ganglionii de bază (cum este și în cazul bolii lui Parkinson), fapt care atrage după sine o scădere a *cantității de dopamină*. Cantitățile scăzute de *serotonină* din organism și a unor acizi înrudiți cu ea creează mai întâi stări de *agresivitate și impulsivitate, care, îndreptându-se împotriva propriei persoane, duc la depresia patologică*, ce degenerează în suicid.

Factorii *hormonali* vizează în special sindromul *pre-menstrual* și *disfuncția glandei tiroide*.

Pe de altă parte, se apreciază că la *mortalitatea masculină* ar contribui și *secreția de testosteron*, care constituie la un moment dat *factor de agresivitate ce poate fi îndreptată spre sine însuși*, în așa măsură încât să ducă la suicid.

Sunt apoi cercetări și statistici, ce-i drept controversate, care sugerează că ar putea exista o conexiune între nivelurile scăzute de colesterol și sinucidere. S-au semnalat persoane cu colesterol scăzut, fie în mod natural, fie datorită unui regim alimentar și medicamentos în acest sens.[27]

Cercetările științifice, de necontestat, au pus în evidență comportamentul de autodistrugere ca *factor genetic* existent, dacă nu în familie, în istoria ei.

Privind cauza ereditară, un studiu pe gemeni a constatat o rată de concordanță pentru tentativele grave de sinucidere de 23% printre gemenii monozigoți, și de 0% printre gemenii dizigoți.[28]

Explicația *psihologică* și *genetică* a suicidului a fost susținută mai ales de *Jean Baechler*, în lucrarea sa, *Les Suicides*, din 1975, și de

[27] Ed. Smith et alii, *Introducere…*, p. 796-797.

[28] *Ibidem*.

Jack Douglas, în *The Social Meaning of Suicide*, din 1967. Ei susțin că în „zestrea" genetică a fiecărui om zace o anumită agresivitate, care reacționează la posibilitățile de adaptare ale fiecăruia. Sporirea acestei agresivități orientată spre sine însuși poate fi stimulată de lipsa de integrare într-un anume grup social, sau de rigoarea excesivă a unui cod moral, pe măsură să creeze compromisuri, ce atrag oprobriul public… Ei susțin apoi că oamenii devin mai agresivi în timp de pace și mai solidari în timp de război, când manifestă dorința de a trăi.

S-a semnalat la veteranii războiului din Vietnam apariția unor traume psihice manifestate sub forma unor confuzii între sentimentul respectului față de sine și cel al vinovăției și mâniei ofensive, în sensul că, neputându-și manifesta mânia față de dușman, înăbușind-o în sine, îi devine țintă prin autodistrugere. Aceasta apare necontrolată, în sensul că „ucide doi oameni": pe sine fizic, iar pe celălalt emoțional, ca obiect al ostilității ei.

Acest fapt confirmă teoria lui *Sigmund Freud* formulată încă în 1905, potrivit căreia suicidul înseamnă o *întoarcere a agresivității împotriva eului*. Dacă, *din cauza presiunii sociale, agresivitatea nu se poate îndrepta împotriva adevăratului obiect, se întoarce împotriva subiectului însuși*, spunea părintele psihanalizei. Freud făcea deosebire dintre *libido ca instinct al vieții și al reproducerii*, numit *Eros*, și opusul acestuia, *instinctul distrudo*, numit *Thanatos* (al morții). Dacă *acesta din urmă nu este sublimat în acte de altruism, se întoarce distructiv spre sine însuși*…

Sociologia a demonstrat că 91% din cazurile de tentativă la suicid, sau de sinucidere provin din *mediile familiale haotice*. La acestea se adaugă *stările depresive* produse de pierderea unor persoane dragi în intervale scurte de timp, cum ar fi: pierderea ambilor părinți, a soțului (soției), a copiilor, a prietenilor. *Sentimentul existențial al lipsei suportului social aduce însingurarea depresivă și ucigătoare*.

Importanța factorului social în sinucidere l-a determinat pe celebrul sociolog francez E. Durkheim să spună, încă în 1897, că *suicidul nu poate fi considerat produsul voinței libere, ci, mai mult, poate avea cauze sociale*.[29]

Privind în mod special *responsabilitatea socială a sinuciderii*, *Antonin Artaud*, referindu-se la Van Gogh, arată că e vorba de o „sinucidere a societății", iar el este o victimă a lipsei de comuniune între oameni. Astfel,

[29] John Breck, *Darul sacru al vieţii*, trad. P.S. Dr. Irineu Bistriţeanul, Cluj-Napoca, 2001, p. 341-347.

cu toții suntem responsabili de fiecare sinucidere.[30] „Singurătatea apasă din greu asupra societății noastre. Cum să trăiești singur, dezrădăcinat, într-un mediu străin, rece, indiferent? – se întreabă O. Clément. Omul are nevoie de căldură ca să subziste. Adolescenții se ghemuiesc în grupurile lor de «camarazi». Dar nu toți. Dar cei în vârstă, femeile văduve sau abandonate?”.[31]

În documentatul său studiu referitor la suicid, *E. Durkheim*, bazându-se pe statisticile epocii sale, stabilește trei *categorii sociale ale suicidului*:

1. *Suicidul egoist*, care îi înglobează pe indivizii cei mai slab integrați în grupul lor familial, religios sau politic;

2. *Suicidul altruist* se referă la societățile ce practică un grad de integrare excesiv, putând justifica sacrificarea pentru grup;

3. *Suicidul armonic* se datorează dereglărilor mecanismelor sociale, care nu mai asigură satisfacerea necesităților elementare.

Aceste interpretări sociologice au fost completate în 1930 de *Maurice Halbwachs*, care stabilește că *solitudinea constituie originea comună a tuturor tipurilor de sinucidere*. El spune explicit să „sentimentul unei solitudini definitive și iremediabile este cauza unică a suicidului”.[32]

De aici vedem că de cele mai multe ori omul este victima impulsurilor sale de autodistrugere. De fapt însăși „slăbiciunea morală” și păcatul, care generează suicidul au, sub aspect spiritual, cauze adânci ce rezidă în structura psihosomatică a omului, ce nu-i oferă posibilitatea de revenire de sub apăsarea distrugătoarelor stări depresive. În felul acesta, sinucigașul este mai degrabă *pacient* decât *inculpat*.

Pe de altă parte, ne gândim că proliferarea suicidului se datorește și realității nihiliste a epocii postmoderne în care ne desfășurăm activitatea. Cauzele psihologice și sociale se asociază într-o abordare tragică a vieții pe fondul unui pesimism al însingurării și înstrăinării morbide… „Help yourself!” este imperativul vieții adresat omului postmodern. Unii reușesc să navigheze în crâncena luptă a vieții, prin forțe proprii, prin mijloace și căi mai mult sau mai puțin cinstite… Alții însă, chiar dacă se străduiesc, fie nu-i ajută puterile, fie vântul le este contrar, și rămân niște naufragiați pe marea vieții. Și astfel le apare angoasa ca nesiguranță și neîncredere în sine, sau anxietatea cu ucigătorul complex de inferioritate, atrăgând descurajarea

[30] O. Clément, *Trupul…*, p. 118.

[31] *Ibidem*, p. 116.

[32] G. Minois, *Istoria…*, p. 337.

oarbă și fatala depresie morbidă, ce se prăbușește în „taedium vitae”… Dar disperarea se face simțită mai cu putere atunci când lumina credinței și nădejdii creștine nu-și mai împlinesc funcția lor dinamică și creatoare. Atunci, însingurarea aflată sub obsedantul fior al grijii existențiale și al părăsirii, amplifică descurajarea, devenită disperare, încât „una salus victis, nullam sperare salutem”… („singura salvare a celor învinși este de a nu mai spera în nici o salvare”[33]).

Iar dacă competiția vieții sociale este atât de dură, încât victimele abandonate cad la tot pasul, Biserica, având menirea de a căuta și salva pe cei pierduți (*Luca* 9, 55), va fi corabia salvatoare a tuturor naufragiaților. Și astfel putem aprecia că dacă cineva ajunge, în conjuctura actuală, să renunțe la lupta vieții, fiindcă nu mai are motivație și posibilitate de a o aborda cum se cuvine, adică pozitiv și creator, se poate considera că dacă nu ai aruncat colacul de salvare naufragiaților, măcar celor rămași cu rana sângerândă a despărțirii să le oferi balsamul mângâietor…

Din cele până aici tratate, vedem că problema *cercetării cazurilor de suicid nu este deloc ușoară, dar se cuvine să i se acorde atenția cuvenită fiecărui caz în parte*, așa cum justiția cercetează cu multă minuțiozitate responsabilitatea unui inculpat care a săvârșit o crimă… Ne vom lămuri însă mai bine asupra similitudinii dintre ucidere și sinucidere, analizând concret responsabilitatea mentală și morală în două cazuri diferite. Să luăm, de pildă, cazul unei femei care și-a dorit foarte mult să aibă un copil. Dumnezeu i l-a dăruit, iar ea, ca mamă, îl iubește foarte mult. Dar, din nefericire, deși îl iubește foarte mult, din zonele tenebroase ale minții, îi apare la un moment dat ideea *sadică* de a-l ucide. Devenită obsesie, *sadismul, ca plăcere irațională și în același timp morbidă, a învins iubirea maternă*, concretizându-se în crimă. Cu siguranță, în acest paradox, justiția va pune la îndoială responsabilitatea mamei… Prin similitudine, ne întrebăm: ce sentință va emite Biserica, cercetând (analizând) un caz de sinucidere în care este implicată o oarecare mamă care, deși și-a iubit copilul, a simțit la un moment dat că din alte motive, mai mult sau mai puțin justificate, trebuie să-l părăsească, fiindcă ea trebuie să părăsească această viață?!… Acest „trebuie”, deși nejustificat, se manifestă imperativ ca obsesie oarbă, și devine datorie ce se cere a fi împlinită. Nefiind însă motivată rațional și moral, fapta în sine este reprobabilă, dar făptuitorul poate fi declarat iresponsabil, deoarece e vorba de *masochism*, care reprezintă forma de

---

[33] Vergiliu, *Eneida*, II, 354..

plăcere morbidă a instinctului de conservare a vieții și, ca urmare, o *deviere de la orientarea firească a inteligenței și acțiunii umane*, care în mod normal și natural se îndreaptă spre un scop util și necesar vieții.

Faptul că nu putem stabili cu exactitate în câte anume procente suicidul este un act conștient de voință liberă, deoarece impulsurile depresive, lezând libertatea, *eo ipso*, pun în dubiu și responsabilitatea. Iar *în orice situație de dubiu se cuvine să învingă totdeauna iubirea – „In dubiis caritas”*, spunea pe drept cuvânt Fericitul Augustin, într-un alt context de idei…

6. Cu privire la misiunea canonic-liturgică a Bisericii față de sinucigaș

Având în vedere că iubirea lui Hristos înclină totdeauna spre păcătos, ar fi bine ca, neacceptând păcatul, să-l oferim totuși pe păcătos milei lui Dumnezeu. „Responsabilitatea Bisericii în astfel de cazuri este de a-l accepta atât pe cel decedat, cât și pe cei mai răniți de această moarte tragică și să-i dăruiască și pe aceștia milei iubitoare a lui Dumnezeu. Îngrijirea pastorală se va concentra asupra vindecării celor rămași fără persoana iubită, evitând orice judecare sau condamnare. Dacă Dumnezeu poate înțelege factorii complecși care determină sinuciderea, indiferent dacă în aparență aceasta este pentru noi „rațională” sau nu, *rolul nostru este să lăsăm victima în grija milostivă a lui Dumnezeu, în timp ce suntem martorii adevărului că iubirea mântuitoare a lui Hristos e mai puternică chiar decât moartea produsă prin sinucidere*”.[34]

Toate acestea confirmă ceea ce cu mai bine de un veac în urmă spusese, cu adâncă evlavie, marele Om al lui Dumnezeu și neasemuitul scriitor *F.M. Dostoievski*, în „Frații Karamazov”: „… vai de sinucigași! Cred că nu pot fi suflete mai nenorocite decât ale lor. Zice-se că-i păcat să te rogi pentru odihna lor și Biserica se leapădă de ei, așa cum ni se arată, dar în adâncul inimii mele cred totuși că am putea să ne rugăm și pentru ei. Iubirea nu poate fi prilej de supărare pentru Hristos. Toată viața m-am rugat în taină pentru ei, vă mărturisesc cinstit, cuvioșilor, și acum încă nu uit să-i pomenesc în fiecare zi în rugăciunile mele”.

În cadrul Bisericii Ortodoxe Ruse chiar s-a încercat lansarea unei rugăciuni pentru sinucigași, compusă de un episcop de la mănăstirea Sfântul Iov din Potceaiev, prin anul 1920. Ea a fost rostită *cu prilejul săvârșirii*

[34] John Breck, *Darul…*, p. 348-349.

Sfintei Euharistii, și cerea: „*Doamne, iartă și pe cei care s-au sinucis într-un moment de rătăcire*”. Reținem că Mitropolitul Filaret al Moscovei a binecuvântat rostirea acestei rugăciuni.[35]

Adâncind acest aspect, *vom raporta, în continuare, suicidul, deopotrivă la judecata și milostivirea lui Dumnezeu*.

Privind suicidul în perspectiva judecății lui Dumnezeu și a rugăciunii Bisericii pentru cei trecuți la cele veșnice, trebuie avute în vedere două lucruri. În primul rând, că iertarea păcatelor și mântuirea sufletului reprezintă exclusiv hotărârea lui Dumnezeu. Aceasta înseamnă că taina vieții noastre veșnice nu o putem ști, precum nu putem cunoaște taina judecății lui Dumnezeu. Aceasta este taina înțelepciunii aparținătoare exclusiv lui Dumnezeu, după cum mărturisește Scriptura: „O, adâncul bogăției și al științei lui Dumnezeu! Cât sunt de nepătrunse sunt judecățile Lui și de negăsit urma căilor Lui!” (*Romani* 11, 33). În al doilea rând, că judecata lui Dumnezeu se referă la păcatele oamenilor săvârșite în viața pământească. Ei se fac vrednici de milostivirea lui Dumnezeu în măsura în care și-au dovedit, în mod conștient și liber, disponibilitatea de a beneficia de harul lui Dumnezeu. De aceea nepocăința până la moarte face ca păcatele nemărturisite să nu poată primi iertarea milostivă a lui Dumnezeu, fiindcă opresc comuniunea cu El, știut fiind că păcatul în sine reprezintă înstrăinarea de Dumnezeu.

Pe de altă parte, noi știm că „nu este om care să fie viu și să nu greșească”, motiv pentru care Biserica se roagă pentru toți fiii ei, fără nici o deosebire. Iar fiii Bisericii sunt socotiți a fi toți cei botezați în numele Sfintei Treimi și păstrători ai dreptei credințe. Dintre aceștia sunt, desigur, mulți care au săvârșit păcate grele și nu s-au căit pentru faptele lor. Alții, datorită morții survenite pe neașteptate, sau în condiții neprevăzute, nu au avut timp și condiții să se căiască de păcatele lor. Ca o mamă bună și iubitoare, Biserica îi încredințează pe toți, fără nici o deosebire, iertării milostive a lui Dumnezeu, lăsând ca judecata să o facă Dumnezeu, după dreptatea și iubirea Sa. Din această categorie, a celor mulți, care nu s-au căit de păcatele lor, pot face parte și sinucigașii. În cele din urmă, lucrurile pot fi judecate și în favorul acestora, în sensul că și ei sunt membri legitimi ai Bisericii și se poate ca în decursul vieții să-și fi arătat credința prin săvârșirea faptelor plăcute lui Dumnezeu… Ispita însă, la un moment dat, le-a depășit puterile, și în mod fatal, au căzut învinși, fără drept de apel… Se spune că unii dintre

[35] O. Clément, *Trupul*..., p. 119.

aceștia, aflați în spasmele morții, regretă cu disperare fapta la care s-au supus, și dacă cumva se întâmplă să nu-și finalizeze tentativa, scăpați din ghearele morții, păstrează toată viața căința faptei și hotărârea de a-și revizui drumul în viață… Necunoscând însă ce este în sufletul lor, în gândul lor, în simțirea lor, cât de liberă și de conștientă este fapta lor, se pare că e mai bine să lăsăm taina faptei lor reprobabile în judecata lui Dumnezeu. Suntem astfel în consensul duhului smerit de rugăciune al Bisericii, care pune totdeauna mai presus de păcat iubirea milostivă și iertătoare a lui Dumnezeu, întărită de nădejdea că bunătatea Sa este deasupra slăbiciunilor firii omenești. În felul acesta, rugăciunea Bisericii pentru cei trecuți la cele veșnice are un caracter general, în sensul că nu se referă la o anumită categorie de păcătoși sau la anumite feluri ale păcatului, ci caută să le cuprindă pe toate: cu știință, fără de știință, cu voie, fără de voie, cu lucrul, cu cuvântul sau cu gândul… Iată, spre exemplu, cât de înălțătoare sunt în acest sens rugăciunile speciale de la Vecernia praznicului Cincizecimii: „Stăpâne atotțiitorule, Dumnezeule al părinților și Doamne al milei… Ziditorule al vieții și al morții, al trăirii celei de aici și al mutării celei de acolo… Cel ce duci și scoți din iad; Cel ce legi întru neputință și dezlegi întru putere… care și la acest praznic ai binevoit a primi rugăciuni de mijlocire pentru cei ținuți în iad, dându-ne nouă mari nădejdi că vei trimite ușurare și mângâiere celor cuprinși de întristări apăsătoare, auzi-ne pe noi, smeriții robii Tăi, care ne rugăm Ție, și odihnește sufletele robilor Tăi, celor mai înainte adormiți…” (*Rugăciunea a cincea*); „Căci nu este, Doamne, moarte, pentru robii Tăi, când ieșim din trup și venim la Tine, Dumnezeule, ci mutare de la cele triste la cele bune și vesele; este odihnă și bucurie. Iar de am greșit Ție ceva, fii milostiv și nouă și acelora, pentru că înaintea Ta nimeni nu este curat de întinăciune, măcar de ar fi viața lui numai o zi… Pentru aceasta, ca un Dumnezeu bun și iubitor de oameni, dezleagă, lasă și ne iartă, nouă și acelora, căderile în păcate, cele cu voie și cele fără de voie, cele cu știință și cele cu neștiință, cele arătate și cele ascunse, cele cu lucrul și cele cu gândul, cele cu cuvântul și cele din toate umbletele și mișcările noastre” (*Rugăciunea a șasea*).

Referindu-ne în special la *misiunea spirituală și socială a Bisericii în lume*, se cuvine să accentuăm faptul că aceasta *trebuie să aibă un caracter pastoral-preventiv*. Sunt mulți în jurul nostru învinși de soartă, dezorientați, bolnavi, marginalizați, însingurați, lipsiți de ajutor și de orice sprijin… Unii ca aceștia trebuie căutați, aflați și salvați atât material cât și spiritual… Nu e, desigur, ușor să te identifici cu contradicția vieții, cu necazurile, cu

nevoile și cu îndărătnicia fiecăruia, dar numai aceasta este opera și jertfa samarineanului milostiv…

Referindu-ne însă în mod special la suicid (eventuale înclinații sau tentative prin pierderea comuniunii și a încrederii în Dumnezeu), va intra în acțiune *arta duhovniciei în cadrul pastorației individuale*. Duhovnicul va trebui să dovedească mult tact pastoral, aplicat cu discernământ (dreaptă socoteală), cu înțelegere, cu răbdare, cu îngăduință și fermitate, cu întărirea inimii prin rugăciune și prin lecturi biblice și duhovnicești, cu smerenie și har, cu încredere neclintită în ajutorul lui Dumnezeu, știut fiind că ceea ce la oameni este cu neputință, poate împlini Dumnezeu.

Pe de altă parte, îngrijirea pastorală trebuie să înlocuiască răceala și indiferența față de cei ce se despart de o persoană iubită, chiar dacă aceasta și-a greșit trecerea în veșnicie. Nu de condamnare și de judecată au nevoie sufletele rănite, ci de untdelemnul mângâietor al iubirii care pe toate le iartă, și de aceea dragostea rămâne veșnic biruitoare, nu cade niciodată, fiindcă poartă în sine viața lui Dumnezeu care este iubire… Ca urmare, nu ne mai rămâne decât îndemnul care ne asigură că „*omnia vincit amor et nos cedamos amori!*" („Iubirea le învinge pe toate, iar noi să ne lăsăm învinși de ea")[36].

Fără a impieta întru nimic învățătura de credință a Bisericii, în condițiile de secularizare a lumii contemporane, se cuvine ca misiunea pastorală a Bisericii să se orienteze spre o mai eficientă apropiere de slăbiciunile sufletești ale oamenilor în împrejurările dramatice și tragice ale vieții lor. Alcătuirea unei slujbe speciale pentru sinucigași, cu mângâierea celor rămași în urmă, prin care să fie încredințați milostivirii lui Dumnezeu, ar fi deosebit de benefică și de oportună…

---

[36] Vergiliu, *Bucolica*, X, 69.

Recunoștința ca virtute creștină și implicarea ei în misiunea Bisericii

Actualitatea și necesitatea cultural-socială a recunoștinței ca virtute este dată de faptul că omul contemporan se află sub presiunea crizei existențiale, care îi închide orizontul luminos al vieții. Și anume, cufundat în individualism și măcinat de iluzia propriei deveniri egocentrice, minimalizând sau schimbând tabla valorilor religios-morale, admițând, dar și persiflând și bagatelizând tradițiile, omul postmodern al zilelor noastre, „fără cer și pământ”, se zbate debusolat în valul tenebros al căutărilor, confuziei și crizei spirituale, pierzându-și propria identitate, cu toate consecințele ce decurg de aici…

Dacă aceasta este realitatea existenței tragice a lui „homo economicus”, sau „omului recent”, se pune problema depășirii situației de criză prin armonizarea vieții personale, sociale, economice, morale și spirituale. Iar acest deziderat nu se poate realiza decât printr-o convertire spirituală la valorile perene menite să-i ofere persoanei umane recuperarea identității omului de pretutindeni și de totdeauna cu sine însuși.

În acest context, lucrarea de față se vrea o pledoarie în favorul recuperării și afirmării valorilor moral-creștine atât de proprii și de necesare vieții și societății omenești de pretutindeni și de totdeauna.

1. Preliminarii

Având în etnogeneza sa înscris simțământul creștin, înțelepciunea poporului nostru a lăsat posterității foarte multe aforisme, asemenea unor jaloane de orientare în viața personală și comunitară. Multe din ele se referă la recunoștință, și glăsuiesc astfel: „*nu arunca cu piatră în fântâna care îți dă apă!*”. Deși enunțul este prohibitiv, îndemnul evidențiază o abordare pozitivă, în sensul că la binefacere se cuvine să răspundem totdeauna cu binefacere… Alte variante ale îndemnului la recunoștință sună astfel: „*Cele rele să le scrii pe apa care curge, iar facerea de bine să o sapi în piatră!*”;

„Adu-ți aminte de pâinea și sarea ce ai mâncat, de cel ce te-a ajutat, și nu-l uita în veci!”. Reținem aceeași povață exprimată plastic de către un poet creștin: *„Fiii mei, recunoștința, voi să n-o uitați nicicând, / Mulțumiți veți fi în viață, mulțumire arătând; / Căci și Cerul și Pământul o doresc și-o cer mereu / Și nu-i simțământ pe lume mai plăcut lui Dumnezeu*” (Traian Dorz).

Pe lângă acestea, este semnificativ faptul că ziua de 24 noiembrie este sărbătorită în Statele Unite ale Americii ca *zi a recunoștinței*. Cu acest prilej, 50 de milioane de americani se adună la masa familială, de la care nu lipsește carnea de curcan… Acum, lucrurile din magazine sunt mult mai ieftine, și se are în atenție ca nici un om sărac să nu rămână flămând în această zi.

Din cele de mai sus vedem că virtutea recunoștinței reprezintă recunoașterea deschisă a binefacerii ce ne-a fost arătată. Se mai numește și „mulțumire” sau „gratitudine”, și satisface o minimă dreptate înscrisă în zonele sociale ale conștiinței umane, ca lege morală naturală, și anume, de a răspunde cu bine, la binele ce ți-a fost făcut; de a răspunde cu iubire, la iubirea care, adresându-ți-se ca binefacere sau bunăvoință, te-a salvat poate de multe ori, sau cel puțin te-a scos din încurcăturile sau hățișurile pe care, viața punându-ți-le în față, a trebuit să le depășești pentru a putea naviga mai departe… De aici rezultă că între binefacere și recunoștință, sau între dăruitor și primitor există o *reciprocitate firească și necesară*. Cu tot acest firesc sau natural pe care îl impune recunoștința sau mulțumirea, există totuși situații de declin moral, manifestate fie prin uitare sau indiferență, fie prin rea voință, când binefacerea cerută cu insistență nu este urmată și de recunoștința meritată. Acestea sunt situațiile de nerecunoștință sau de ingratitudine, dezaprobate și condamnate, fiindcă, dacă recunoștința apropie pe oameni, făcându-i părtași comuniunii care îi leagă printr-un sentiment de bucurie și solidaritate, nerecunoștința, prin indiferență și uitare, lasă un gol și chiar o suferință în sufletul aceluia care, oferindu-ți afecțiunea lui binefăcătoare, nu primește iubirea-răspuns meritată în urma faptei sale… Aceasta datorită faptului că ingratitudinea lezează și dizolvă speranța implicată în actul de binefacere; iar dacă speranța moare, se destramă orizontul luminos al vieții. În consecință, nimic nu descurajează binefacerea mai mult decât ingratitudinea. Pentru acest motiv, recunoștința devine *un deziderat educativ și o trăsătură de caracter* a oamenilor care doresc cu adevărat să fie oameni și să statornicească în comunitatea umană

bunele relații temeluite pe iubire, pe dreptate, pe bună înțelegere și ajutorare reciprocă.

Dată fiind importanța recunoștinței în viața oamenilor, ea a fost dintotdeauna și de către toți apreciată și recomandată, precum nerecunoștința, sau ingratitudinea, a fost dezaprobată, iar reavoința, ca răsplătire a binefacerii cu ură și dușmănie, a fost condamnată ca o faptă odioasă… S-a remarcat, pe bună dreptate, că „sunt trei feluri de nerecunoscători, dintre care primul este acela care, având o obligație față de noi, evită după aceea societatea noastră, ca și cum i-ar fi rușine că ne este îndatorat pentru o binefacere. Al doilea este încă și mai rău: căci având în mână vreun prilej de a recunoaște obligația ce o are față de noi, el se sustrage și nu o face. Al treilea este un monstru și mai oribil: căci în schimbul binelui cu care l-am acoperit, el ne copleșește cu tot răul pe care ni-l poate face” (Gabriel Thuseron Oxenstierna, *Pensées diverses*, 1, 28).

Într-o astfel de situație, însuși cuvântul lui Dumnezeu se pronunță sentențios și fără echivoc, arătând că „cel ce răsplătește cu rău pentru bine nu va vedea depărtându-se nenorocirea din casa lui” (*Pilde* 17, 13).

Putem conchide că „recunoștința este nu numai o mare virtute, ci este *mama tuturor celorlalte virtuți*, fiindcă cel mai rău lucru care s-ar putea spune despre un om este a-l socoti ingrat (nerecunoscător)” (Cicero). Iar pentru a nu mai exista ingrați în lume, recunoștința trebuie să înceapă cu tine însuți: „*Te superi că există nerecunoscători. Întreabă-ți cugetul (memoria) dacă toți cei care te-au îndatorat au găsit că le-ai fost recunoscător*” (Seneca).

2. Recunoștința ca virtute naturală și datorie morală

Încă de la început se cuvine să precizăm că *recunoștința ca virtute* nu este și nici nu poate fi abordată ca deprindere convențională venită din exterior sub forma normei de conduită civilizată sau politicoasă, impusă de regulile formale ale cetății sau polisului din care facem parte, ci ca *structură sufletească specifică persoanei umane, definită ca ființă socială*. Aceasta înseamnă că prin natura ei sufletească *persoana umană prezintă intenționalitatea spre comunicare și comuniune, precum și discernământul ca aspirație spre valori*. De aici rezultă că intenționalitatea firească de comunicare și comuniune se întrepătrunde armonic cu dezvoltarea, în relațiile interpersonale, a *simțului moral înscris aprioric în conștiința fiecăruia*.

Pentru a identifica sensul și specificul recunoștinței în viața morală, socială și spirituală, se cuvine, la început, să stabilim câteva *orientări generale în determinarea noțiunii de virtute*.

Este cunoscut faptul că virtutea constituia pentru înțelepții antici din lumea greco-romană un ideal al vieții ordonate, pe măsură să ducă la perfecționarea naturii umane, deopotrivă fizică și spirituală. Cuvântul *ἀρετή,* prin care este numită virtutea, are înțelesul de „*excelență*", în sensul de calitate de maximă valoare, adică *perfecțiunea* spre a cărei realizare trebuie să tindem mereu… Având ca deviză dezideratul de *a trăi conform naturii* (firii), înțelepții antici aveau ca ideal desăvârșirea firii. Iar la împlinirea acestui deziderat se ajunge prin *virtute*. Cultivarea virtuții pornește de la *cunoașterea de sine*, înțelegând determinarea *autenticului*, adică *ceea ce ești cu adevărat*. Și pe măsură ce te cunoști cu adevărat poți face *deosebirea dintre calitățile și defectele existente* în natura proprie, încât virtutea reprezintă *exersarea calităților* și înlăturarea defectelor, conform unor *principii*, sau norme dinainte *stabilite pe cale rațională*, vizând un anumit *scop util*, folositor vieții. Prin exersarea calităților se ajunge la dobândirea *deprinderilor bune*, menite să conducă la *perfecțiunea naturii*.

În această viziune, recunoștința, asemenea binefacerii, prieteniei, curajului, înfrânării, înțelepciunii, se cuvenea să fie cultivată în scopul armonizării vieții sufletești, pentru dobândirea *demnității* personale, sau a *onoarei*, ca *liberalitas* (eliberarea de egoismul vulgar), pentru afirmarea a ceea ce se cunoștea sub numele de *magnanimas* (sau *megalopsihia*), înțelegând *generozitatea*, care înnobilează spiritul omenesc. Iar pentru a se ajunge la acest ideal moral, omul ca ființă socială va cultiva *dreptatea*, ca viață ordonată în relațiile interpersonale. În acest scop era recomandată și gratitudinea, care spre a fi mereu încurajată, se venea și cu argumentul *evlaviei față de zei*. Astfel, vechii înțelepți au plăsmuit în cinstea ei trei divinități sub numele de „*grații*". Acestea sunt: *Thalia, Aglaia* și *Eufrosina*. Și după cum remarcă un gânditor, „ei au închinat aceste trei zeițe recunoștinței ca și cum una singură nu ar fi fost suficientă pentru a cinsti o virtute atât de rară. Trebuie să remarcăm că poeții și le-au închipuit pe aceste zeițe goale, anume, pentru a ne arăta că, în materie de binefacere și recunoștință, trebuie să acționăm cu o inimă sinceră. Ei le arată tinere și fecioare pentru a ne arăta că binefacerii trebuie să-i păstrăm o amintire vie și să nu lăsăm ca recunoștința noastră să îmbătrânească, ci să căutăm ocaziile a ne arăta sentimentele noastre pentru binele ce ni s-a făcut. Li s-a dat o înfățișare

blândă și veselă pentru a ne semnala bucuria pe care trebuie să o simțim atunci când recunoaștem obligația ce o datorăm binefăcătorilor noștri. Au fixat la trei numărul acestor divinități, pentru a ne arăta că recunoștința trebuie să fie de trei ori mai mare decât binele primit. Ei au zugrăvit aceste zeițe ținându-se de mâini, pentru a ne arăta că binefacerea și recunoștința trebuie să fie inseparabile" (G. Th. Oxenstierna, *Pensées diverses*, 1, 28).

Prin urmare, dacă recunoștința reprezintă o forță interioară ce continuu se exersează pentru dobândirea deprinderii de a cultiva calitățile, înseamnă că ea, fiind *virtute naturală, trebuie promovată și ca virtute etică, sau ca datorie morală*.

Încercând să determinăm *înțelesul propriu pe care îl are recunoștința ca virtute, vom spune că aceasta se raportează totdeauna la binefacere, ca act de reciprocitate*. Iar dacă binefacerea denumește fapta bună pornită din iubire sinceră și dezinteresată, recunoștința reprezintă o iubire-răspuns pentru binefacerea primită, exprimată sincer și dezinteresat, asemenea binefacerii. Înțelegem mai bine aceasta, deosebind recunoștința de ceea ce este cunoscut sub formula *„do ut des"* (*„dau ca să-mi dai"*). Această expresie avea la început un înțeles strict comercial, implicat în schimbul de marfă. Sensul moral îi exprimă o abordare interesată atunci când stabilește raportul dintre binefacere și recompensă. Fiind vorba de un interes egoist, se cuvine să avem în atenție că acesta, deși poate fi echitabil, nu este totdeauna și moral… El poate fi și meschin. Iar dacă este meschin, înseamnă că trebuie evitat, pe când virtutea urmărește și dezvoltă calitatea pe care suntem datori să o cultivăm… De aici vedem că recunoștința se afirmă ca iubire-răspuns iubirii ce ne-a fost adresată prin binefacere, ca o satisfacție, sau ca o împlinire a acesteia. Dacă lipsește această iubire-răspuns ca recunoștință, iubirea binefăcătoare suferă, deoarece este neîmplinită, rămânând decompensată. Pentru acest motiv, *ingratitudinea, creând suferința morală, devine un defect*. Și întrucât *defectul este o disfuncție, se impune a fi corectat*, fiindcă degradează viața personală și relațiile sociale.

Reținem că recunoștința este o *virtute firească*, înscrisă în *legea morală naturală* (*Romani* 2, 14-15), precum și o *datorie morală*, un imperativ moral, adică o *virtute etică*. Având menirea de a cultiva iubirea ca valoare morală supremă, recunoștința, practicată la început în etica filosofică antică, a fost primită și de Biserica creștină ca o virtute de mare cinste, după cuvintele Apostolului neamurilor, care îndeamnă: *„câte sunt adevărate, câte sunt cinstite, câte sunt drepte, câte sunt curate, câte sunt*

iubite, câte sunt cu nume bun, orice virtute (τις ἀρετή) și orice laudă, acestea să le gândiți" (*Filipeni* 4, 8). Sau, determinând discernământul: „*toate să le cercetați, țineți ce este bun!*" (*I Tesaloniceni* 5, 21).

Ca virtute, recunoștința, asemenea binefacerii, este *rodul iubirii care „împlinește toată legea"* (*Romani* 13, 8), iar participarea cu iubire la viața semenului este deopotrivă binefacere și recunoștință. Aceasta înseamnă că iubirea este integrală și funcțională atunci când deopotrivă ne bucurăm și deopotrivă ne întristăm alături de cei ce se bucură și cu cei ce plâng (*Romani* 12, 15). Abordată ca expresie a iubirii și ca datorie morală, recunoștința pornește de la premisa că se cuvine a „purta grijă ce este bine nu numai înaintea Domnului, ci și înaintea oamenilor" (*II Corinteni* 8, 21); mai precis: „înaintea tuturor oamenilor (*Romani* 12, 17; *I Tesaloniceni* 5, 15), motivată de raportarea la fapta mântuitoare a lui Hristos: „*Fiecare dintre voi să caute să placă aproapelui pentru zidire, că și Hristos nu Sieși și-a plăcut…*" (*Romani* 15, 1-3). În cazul virtuții, „*zidirea*", *la care ne îndatorează Apostolul, o referim la reciprocitatea dintre binefacere și recunoștință, în sensul că recunoștința încurajează binefacerea, dinamizând-o spre acțiune, pe când ingratitudinea o descurajează. Făcând să sporească binefacerea prin recunoștință, se amplifică iubirea, și astfel viața morală primește valențe superioare*.

Ca manifestare a iubirii-răspuns față de fapta binefăcătoare ce ne-a fost adresată, recunoștința prezintă o deschidere dinamică și creatoare, vizând pe binefăcătorii noștri din trecut și prezent, de departe și de aproape, pe cei apropiați, sau mai puțin apropiați, pe părinți, dascăli, prieteni, etc. Ea se extinde prin forța iubirii și față de comunitatea din care facem parte, căreia îi suntem recunoscători pentru binefacerile și bunul mers al vieții pe care ni-l asigură; precum și societatea, la rândul ei, trebuie să fie recunoscătoare membrilor ei pentru activitatea ce o depun pentru continua ei prosperitate. La fel și patria este îndatorată să-și recunoască fiii care îi aduc cinstire, sau care s-au jertfit sau se jertfesc din dragoste față de ea…

Din cele până aici tratate vedem că recunoștința este o virtute ce aparține naturii umane, fiindcă persoana umană prin natura sa prezintă deschiderea spre comunicare și comuniune, iar aceasta se realizează și se împlinește în relațiile interpersonale prin iubire. Dat fiind faptul că recunoștința este virtute naturală, ca și calitate aparținând structural vieții sufletești, se cuvine a fi exersată mereu spre desăvârșirea firii, *devenind astfel datorie morală, sau virtute etică*.

Sub această formă, recunoștința poate fi valorificată și în morala creștină, apreciindu-se că ea este *un datum al sufletului, impus a fi realizat de legea morală naturală, pe măsură să afirme existența chipului lui Dumnezeu în om, chiar dacă natura lui poartă în sine rănile păcatului*. E vorba aici de ceea ce Tertulian numea „*dreptul naturii*”, întemeiat pe faptul că „natura este mama noastră a tuturor”[1]. În același timp, recunoștința este virtute creștină, fiindcă, în exprimarea aceluiași apologet, „*anima naturaliter christiana*”[2], ceea ce înseamnă că sufletul, fiind prin natura sa creștin, viața lui se împlinește prin exersarea și deprinderea recunoștinței ca iubire-răspuns iubirii binefăcătoare ce ne-a fost adresată.

3. Recunoștința ca virtute euharistică în viața Bisericii

Pentru a determina sensul specific al recunoștinței ca virtute creștină vom preciza încă de la început că aceasta depășește înțelesul strict omenesc de datorie morală. E mai mult decât a răsplăti binele cu bine… În plan uman spunem: „după faptă și răsplată”, dar noțiunea de „recompensă”, vizând mai mult datoria materială sau morală, are o arie mai redusă decât cea de *virtute raportată în primul rând la relația cu Dumnezeu*. Noțiunea de „răsplătire” este starea interioară de bună-voire sau de prețuire pentru binele care ne-a îndatorat, reprezentând încheierea sau achitarea unei datorii, care încheie situația de debitor. Depășind acest sens legalist specific relațiilor interumane, recunoștința ca virtute creștină se raportează în primul rând la relația cu Dumnezeu, fiind „un rezervor imens de recunoaștere a dependenței noastre față de Dumnezeu”[3], de unde rezultă și dezvoltarea interdependenței umane, precum și atitudinea față de darul creației lui Dumnezeu.

3.1. Determinarea virtuții euharistice

Când ne referim la recunoștința noastră față de Dumnezeu, noțiunile de „recompensă”, „răsplătire” și „merit” sunt depășite, fiindcă „Dumnezeu îl poate răsplăti pe om pentru o acțiune corectă, dar omul nu-L poate răsplăti pe Dumnezeu de la care are totul”[4].

[1] *Apologeticul* XXXIX, 7, *PSB* 3, p. 93.

[2] *Apologeticul* XVII, 6, *PSB* 3, p. 64.

[3] Anca Manolache, *Virtutea recunoştinţei*, în rev. *Glasul Bisericii*, nr. 2-3 / 1989, p. 53.

[4] Idem, *ibidem*.

Dat fiind faptul că de la Dumnezeu avem viața, darurile și toate bunurile necesare bunei împliniri a vieții, când ne referim la recunoștință ca virtute creștină, noțiunea care o definește cel mai bine este cea de *εὐχαριστία* sau *gratitudine*, ambii termeni incluzând pe *χάρις* (sau *gratia*), ca mijloc definitoriu și indispensabil realizării ei în viața creștină. Și aceasta pentru că „toate binefacerile lui Dumnezeu, întreaga lume – din veac până în veac – aparțin domeniului și manifestărilor harului”[5]. Mai mult însă, virtutea specific creștină este o iluminare specială a harului divin, după cum arată Sfântul Maxim Mărturisitorul: „Puterile de căutare și de cercetare a lucrurilor dumnezeiești sunt sădite în firea oamenilor, ființial, de către Făcător, prin însăși aducerea ei la existență. Iar descoperirile lucrurilor dumnezeiești le împărtășește prin har puterea Preasfântului Duh”[6].

Pentru a determina mai îndeaproape sensul propriu al recunoștinței ca virtute specific creștină, vom urmări felul în care a fost sintetizată unitatea virtuții de către Sfântul Ignatie Teoforul (+ 107), ca un deschizător de drumuri în această direcție. El spune că *începutul (ἀρχή) virtuții creștine îl are credința (πίστις), iar desăvârșirea (τέλος) o realizează dragostea (ἀγάπη)*. „*Când aceste două sunt unite, este Dumnezeu, iar toate celelalte virtuți, care decurg din ele, duc la frumusețea morală*”[7].

În acest context se include și recunoștința, alături de celelalte virtuți. Și astfel putem spune că *credința generează recunoștința ca formă de cunoaștere a prezenței lui Dumnezeu în lume și în viața noastră prin darurile Sale*. Concret vorbind, este recunoașterea că „*orice dare bună și orice dar desăvârșit de sus este, coborându-se de la Părintele luminilor, la care nu este schimbare nici umbră de mutare*” (*Iacob* 1, 17).

Desigur, cel mai mare dar pe care Dumnezeu l-a dat omului este cel al vieții. Dat fiind însă faptul că păcatul ruinează acest dar, degradându-l spre moarte, din iubire Dumnezeu salvează darul Său, oferindu-ne darul vieții Fiului Său, pentru ca „tot cel ce crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică” (*Ioan* 3, 16). Iar dacă Hristos este Darul salvării vieții noastre, înseamnă că *recunoștința noastră față de Dumnezeu reprezintă o iubire-răspuns iubirii Lui milostive*. De aceea, „noi iubim pe Dumnezeu, fiindcă El ne-a iubit mai întâi” (*I Ioan* 4, 19), „și a trimis pe Fiul Său ca ispășire pentru

---

[5] N. Glubokovski, *Întrebuinţarea şi aplicarea expresiei χάρις la părinţii greci, până la Sfântul Ioan Damaschin*, trad. rom. Dimitrie Preotul, în rev. *Glasul Bisericii*, nr. 10/1956, p. 525.

[6] *Răspuns către Talasie*, în *Filocalia*, vol. 3, Sibiu, 1948, p. 310.

[7] *Epistola către Efeseni*, XIV, 1, *PSB*, 1, p. 162.

păcatele noastre” (*I Ioan* 4, 10). În felul acesta, *recunoștința noastră devine euharistie, adică mulțumire*. Nu fiindcă Dumnezeu ne-ar cere aceasta, ci fiindcă El este acela care ni se oferă ca dar în favorul nostru, după cuvântul Apostolului: „Sunteți mântuiți din har prin credință, și aceasta nu de la voi, *a lui Dumnezeu este darul*” (*Efeseni* 2, 8). Nu vom înțelege că Dumnezeu are nevoie de mulțumirea noastră ca de o recompensă, ci ca de o recunoaștere din partea noastră că avem nevoie de binefacerile Lui atât în prezent, cât și în viitor. Dacă ar lipsi această recunoaștere, binefacerea lui Dumnezeu s-ar consuma în prezent. Recunoștința noastră face din ea un prezent continuu, stabilind o comuniune de iubire ce nu se stinge niciodată… E dorința arzătoare din partea noastră de a ne afla neîntrerupt ca beneficiarii darului lui Dumnezeu, permanent actualizat în *Jertfa Euharistică*, unde Hristos-Mântuitorul nostru este *„Cel ce o aduce Tatălui” ca mulțumire veșnică* și, în același timp, El „*se aduce pentru noi*”, iar *noi, recunoscând Dăruitorul în darul Său, Îi aducem euharistic (cu mulțumire) viața noastră, ca dar primit din partea Lui, spre continua ei desăvârșire, prin strădania noastră de a face mereu vie, în tot ceea ce săvârșim, viața lui Hristos ca lucrare a Duhului Sfânt*.

Referindu-se, în continuare, la credință, ca virtute, sau început al virtuții și vieții creștine, Sfântul Ignatie Teoforul atrage atenția că *nu este suficientă simpla ei mărturisire, ci se cuvine să urmărim totdeauna rodirea ei*: „Se cunoaște pomul după roada lui” (*Matei* 12, 33), tot așa cei care mărturisesc că sunt ai lui Hristos, se vor arăta prin cele ce fac. Că acum nu-i vorba de o simplă mărturisire a credinței, ci de a fi găsit până la sfârșit cu o credință puternică”[8]. Virtutea credinței are un caracter dinamic și creator, în urma faptului că permanent „se exersează în evlavia” (*I Timotei* 4, 6-8) care *implică lucrarea harului divin*, devenind roditoare prin fapte (Iacob 2, 17-26) și, împlinindu-se în dragoste, primește *aureola „credinței care lucrează în dragoste”* (*Galateni* 5, 6).

Fermentul care animă și impulsionează *lucrarea credinței în dragoste* este conștiința dependenței noastre față de Dumnezeu, *ca recunoaștere smerită că toate ale vieții noastre le avem de la El*: „…Și ce ai pe care să nu-l fi primit? Iar dacă l-ai primit, de ce te lauzi ca și cum nu l-ai primit?” (*I Corinteni* 4, 7).

Prin smerenie, noi recunoaștem că Dumnezeu este „Tatăl atotțiitorul, făcătorul tuturor celor văzute și nevăzute”, adică, este Creatorul vieții, a

[8] *Idem,* XIV, 2, *PSB* 1, p. 162.

tot ce există, precum și Părintele nostru de la care ne vin toate darurile, și care poartă grijă vieții noastre prin dragostea, bunătatea și milostivirea Sa. Altfel spus, recunoaștem că așa „cum miluiește un tată pe copiii Săi, așa milostivește Dumnezeu pe cei ce se tem de El” (*Psalmul 102*, 13); „că toate de la Tine așteaptă să le dai hrană la vreme. Dacă le-o dai, ele o primesc; de-ți deschizi mâna Ta, toate se umplu de bunătăți, iar de-ți întorci Tu fața, se ofilesc; de le iei duhul, mor și se prefac în țărână… Când trimiți Tu însă Duhul Tău, toate iarăși se zidesc și înnoiesc fața pământului” (*Psalmul 103*, 28-31).

La fel, noi recunoaștem prin smerenie că numai prin harul Lui Dumnezeu ne învrednicim de lucrarea virtuții, după cuvântul Apostolului: „Cu harul lui Dumnezeu sunt ceea ce sunt, și harul care este în mine nu a fost în zadar, ci m-am ostenit mai mult decât ei toți, dar nu eu, ci harul lui Dumnezeu care este cu mine” (*I Corinteni* 15, 10), motiv pentru care *lui Dumnezeu i se cuvine în primul rând mulțumirea (euharistia) noastră*. Sfântul Clement Romanul, evidențiind acest aspect al virtuții, îndeamnă ca „… cel curat cu trupul să nu se mândrească, știind că altul este *Cel ce i-a dat înfrânarea*. Să ne gândim, dar, fraților, din ce materie am fost făcuți, cum eram și ce eram când am venit pe lume; din ce mormânt și întunerec ne-a adus în lumea Lui Cel ce ne-a plăsmuit și ne-a creat, *gătindu-ne nouă binefacerile Lui*, înainte de a ne naște, dar toate acestea fiind de la El, se cuvine *să-I mulțumim pentru toate*, Căruia este slava în vecii vecilor”[9].

Dacă, așa cum am văzut, *ἀρετή* exprimă ideea de excelență și se constituie prin drumul care duce la perfecțiunea firii, *virtutea creștină menită să desăvârșească firea prin har* se întemeiază pe *adâncul smereniei, ca „zdrobire a inimii”*[10], ceea ce înseamnă că cu cât săpăm mai adânc pământul smereniei, *cu atât mai mult rodește harul ce animă credința lucrătoare în dragoste*. Și cu cât dragostea față de Dumnezeu este mai mare, cu atât încrederea în El este mai desăvârșită, și mai desăvârșită este și mulțumirea, sau recunoștința (euharistia) noastră față de darurile Sale.

Conștientizând că avem darurile lui Dumnezeu ca o „comoară în vase de lut”, recunoaștem că „puterea covârșitoare este a lui Dumnezeu și nu de la noi” (*II Corinteni* 4, 7), „că nu suntem vrednici să cugetăm în noi înșine ceva de la noi, ci vrednicia noastră este de la Dumnezeu” (*II Corinteni* 3, 5). Astfel *euharistia ca virtute se definește ca fiind o lucrare*

[9] *Epistola I către Corinteni*, XXXVIII, 2-4, *PSB* 1, p. 66.
[10] Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, trad. rom., Bacău, 1997, p. 343.

sinergică, de conlucrare liberă a voinței noastre cu harul divin, care începe și desăvârșește viața creștină. Această realitate sinergică, specifică virtuții creștine, este cel mai bine ilustrată de imaginea Mântuitorului, care bate la ușa sufletului cerând încuviințarea de a fi primit, pentru ca împreună să trăim bucuria comuniunii dată de prezența Lui (*Apocalipsa* 3, 20). Vedem că inițiativa o are harul divin, fără a anula însă libertatea noastră ca disponibilitate de a-l primi spre împreună lucrare a virtuții menită să desăvârșească firea, tot prin lucrarea lui.

Abordând virtutea recunoștinței ca *lucrare a harului roditor prin smerenie*, în *dinamismul creator al credinței lucrătoare în dragoste*, vom spune că *virtutea euharistiei se definește ca fiind capacitatea de recunoaștere a Dăruitorului nostru, de la care avem viața și toate bunurile necesare existenței noastre, animată de dorința și de strădania de a înmulți talanții sau darurile primite din partea Lui*, spre a ne putea legitima fiii Părintelui nostru, care *săvârşim în lume lucrarea Lui de Dăruitor*, devenind și noi, cei ce purtăm chipul Său, *darnici, asemenea Lui*, împlinind astfel porunca Mântuitorului de „*a fi milostivi, precum și Tatăl nostru este milostiv*" (*Luca* 6, 36).

Prin urmare, caracterul *hristocentric*, specific euharistiei ca virtute creștină, o definește ca mulțumire răspuns iubirii milostive a Tatălui, primită de noi ca dar prin jertfa lui Hristos, rămânând o constantă a vieții și comportamentului nostru moral-spiritual, menit să facă mereu activă în lume dragostea lui Dumnezeu arătată în Hristos.

Pentru Sfântul Apostol Pavel, *euharistia este laitmotivul încrederii noastre iubitoare în bunătatea lui Dumnezeu arătată în Hristos*. Astfel înțeleasă, ea a devenit normativă în Biserica apostolică și în spiritualitatea creștină de-a lungul vremii, conform îndemnului: „De nimic să nu vă îngrijorați, ci cererile voastre să fie aduse la cunoștința lui Dumnezeu în toată rugăciunea și cererea, cu mulțumire (*μετὰ εὐχαριστίας*). Și pacea lui Dumnezeu, care depășește toată mintea, va păzi inimile și cugetele voastre în Hristos Iisus" (*Filipeni* 4, 5-7).

„Mulțumirea întru toate", la care se referea Apostolul, reprezintă lucrarea tainică prin har a iubirii lui Hristos, care generează pacea Sa ca rod al Duhului Sfânt, spre a crea disponibilitatea ca toate „cele ce ți se întâmplă să le primești ca bune, știind că nimic nu se face fără Dumnezeu"[11], sau încrederea că „toate se lucrează spre binele celor ce-L iubesc pe Dumnezeu" (*Romani* 8, 29).

[11] *Didahia* 3, 10, *PSB* 1, p. 27.

În detaliu, Apostolul arată că virtutea euharistiei se formează din credința pe care harul o fortifică în sufletele celor „înrădăcinați și zidiți în Hristos” (*Coloseni* 2, 8). Ea se aduce în numele lui Hristos: „Mulțumind totdeauna pentru toate *întru numele Domnului nostru Iisus Hristos*, lui Dumnezeu (și) Tatăl” (*Efeseni* 5, 20; *Coloseni* 3, 17). Și prin El: „*orice ați face, cu cuvântul sau cu lucrul, toate să le faceți în numele Domnului Iisus și prin El să mulțumiți lui Dumnezeu-Tatăl*” (*Coloseni* 3, 17), spre a împlini voia lui Dumnezeu: „*Dați mulțumire pentru toate, căci aceasta este voia lui Dumnezeu, întru Hristos Iisus, pentru voi*” (*I Tesaloniceni* 5, 18). De aceea, virtutea euharistiei, fiind o constantă a vieții, trebuie cultivată în toate împrejurările și situațiile (*Coloseni* 3, 17; *Efeseni* 5, 20; *I Tesaloniceni* 5, 18), deoarece se referă la întreaga activitate pe care o intreprindem: „Orice ați face cu cuvântul sau cu lucrul”, să fie săvârșit cu mulțumire – *Coloseni* 3, 17). Fiind trăsătură specifică evlaviei creștine, virtutea euharistiei trebuie mereu cultivată prin „stăruința în rugăciune și priveghere”: „*Stăruiți în rugăciune, priveghind în ea cu mulțumire*” (*Coloseni* 4, 2).

Trăitorii acestui lăsământ apostolic au arătat că nimic nu-i oferă omului mai deplină satisfacție și împlinire, decât atunci când pentru toate poate fi recunoscător lui Dumnezeu. Venind bunătatea, și mulțumind lui Dumnezeu, aceasta va fi mai puternică. Când a venit nenorocirea, aceeași mulțumire către Dumnezeu a curmat-o. De aceea, trebuie să-I mulțumim lui Dumnezeu când El ne dă bunurile Sale și să nu pierdem răbdarea când El nu-și revarsă îndurarea Sa prin ele, fiindcă nu-i cu putință a sluji lui Dumnezeu cu recunoștință, dacă nu-i mulțumim pentru toate; deopotrivă pentru încercări și pentru viața liniștită.[12] Numai așa putem înțelege că recunoștința ca virtute creștină este mai mult decât un simplu răspuns dat unei binefaceri primite în trecut sau în prezent. Ea *poartă în sine taina proniei divine și a încrederii noastre depline în ea, realizându-se ca dăruire totală lui Dumnezeu întru răbdare și nădejde*. E vorba de *μακροθυμία* – *îndelunga răbdare* ca rod al Duhului (*Galateni* 5, 22), care nu este resemnare oarbă, apăsătoare și pasivă, cum abordau stoicii răbdarea ca rod al curajului inimii, ci este *συνεχῶς εὐχαριστία*, înțelegând o *neîntreruptă (continuă) mulțumire*, exprimată printr-o acceptare iubitoare a voinței lui Dumnezeu, într-o recunoaștere a slavei Sale, cum este, de pildă, cazul Sfântului Ioan Gură de Aur, care, prin spasmele sufocante ale suferințelor, aduce la sfârșit, cu bucurie, „*slavă lui Dumnezeu pentru toate*”…

[12] Se poate vedea în acest sens *Omilia IV „Despre mulțumire”*, aparținând Sfântului Vasile cel Mare, *PSB* 1/2009, p. 84-96.

Noi însă nu ne dăm totdeauna seama și nu putem înțelege lucrarea tainică a lui Dumnezeu în viața noastră. Judecăm de multe ori lucrurile doar în prezent, asemenea bolnavului care acuză numai amărăciunea leacului sau durerea rănii pe care medicul i-a creat-o, fără a privi în viitor și a-și da seama că acestea constituie tocmai salvarea lui… De aceea, cu cât întârzie mai mult împlinirea cererii, cu atât se cuvine să ne rugăm mai încrezători și mai recunoscători, fără nici un fel de îndoială în suflet, și atunci vom dobândi liniștea și pacea. Nu fiindcă Dumnezeu nu știe de ce avem nevoie, sau că nu vrea să ne dea darul Său, ci pentru că stăruința noastră în rugăciune ne apropie și ne leagă tot mai mult de dragostea milostivă a Părintelui nostru. Numai așa vom înțelege că a fi recunoscător totdeauna lui Dumnezeu pentru toate cele primite și a aștepta în tăcere și liniște totul ca din partea Lui, „*cu mulțumire întru toate*” (*Filipeni* 4, 6), reprezintă *caracterul de jertfă și taină a recunoștinței ca virtute creștină*. Iar prin „pacea care depășește toată mintea” (*Filipeni* 4, 7), ca *har al Duhului*, întreaga viață creștină devine o *bucurie euharistică* (de mulțumire, de recunoștință) *dăruită lui Dumnezeu: „Ale Tale dintru ale Tale, Ție îți aducem de toate și pentru toate!*”.

Pentru a înțelege mai bine această realitate duhovnicească, experimentată de sfinți, ca adânc trăitori ai virtuții euharistice, sunt edificatoare îndemnurile de încurajare ale Sfântului Ioan Gură de Aur adresate diaconiței Olimpiada din Constantinopol, aflată în situația disperată de a-și pierde nădejdea, datorită răutății oamenilor, care îi apăsa sufletul până la insuportabil: „Nimic din cele ce ți se întâmplă în viață să nu te tulbure… roagă necontenit pe Iisus, căruia-i slujești, să facă un semn numai; și toate se vor limpezi într-o clipită. Iar dacă L-ai rugat și nu ți s-a împlinit ruga, află că așa a rânduit Dumnezeu; El nu pune capăt de la început relelor, ci când răul a crescut, când s-a mărit, când dușmanilor noștri nu le-a mai rămas aproape nici un rău de săvârșit, atunci dintr-o dată Dumnezeu preface totul în liniște și dă dezlegări neașteptate lucrurilor. Da, Dumnezeu poate să dea nu numai atâtea bunătăți câte așteptăm și nădăjduim, ci chiar cu mult mai multe și nesfârșit de mari. De aceea și Pavel spunea: „Iar Celui ce poate să facă pe toate mai cu prisos decât cele pe care le cerem sau le gândim” (*Efeseni* 3, 20)… Sfântul Ioan Gură de Aur folosește, în continuare, cazul biruinței celor trei tineri din cuptorul de foc, spre a-și încuraja fiica și ucenica sa, spunând: „,… Cuptorul a ajuns biserică, izvor și rouă și mai de preț decât curțile împărătești. Părul capetelor lor a fost mai tare decât focul, care înghite totul, care biruie și fierul și pietrele, care subjugă orice

materie. S-a alcătuit acolo un cor armonios, corul acelor sfinți, care chemau la această cântare minunată și firea cea văzută și firea nevăzută. Cântau, *înălțând imnuri de mulțumire*, pentru că au fost legați, pentru că au fost dați focului, atât cât depindea de dușmani, pentru că au pierdut țara, pentru că au ajuns fără patrie, fără casă, niște surghiuniți, pentru că trăiau într-un pământ străin și barbar. *Așa face un suflet recunoscător*. După ce răutatea dușmanilor a mers până la sfârșit… și după ce atleții au împlinit totul, după ce a fost împletită cununa, după ce au fost adunate răsplătirile lor și nimic nu mai lipsea spre slava lor, atunci relele au luat sfârșit. Iar cel ce a aprins cuptorul, cel ce i-a supus pe tineri la o pedeapsă atât de mare, chiar el îi lăuda minunat pe sfinții aceia și ajunge crainicul minunii lui Dumnezeu… Ai văzut măiestria lui Dumnezeu? Ai văzut înțelepciunea Lui? Ai văzut minunea Lui? Ai văzut iubirea Lui de oameni și purtarea Lui de grijă? Nu te tulbura, dar, nu te neliniști, ci *continuă să mulțumești mereu lui Dumnezeu pentru toate, să-L slăvești, să-L rogi, să-I ceri*. De se năpustesc asupra-ți mii de tulburări și mii de necazuri, de vin în fața ta furtuni, nimic să nu te tulbure. Dumnezeu iese în întâmpinarea noastră chiar când totul ne duce la pieire…”[13].

În felul acesta, *trăitorii virtuții euharistiei îndeplinesc misiunea spirituală a Bisericii în lume*, oferind exemplul prezenței lui Dumnezeu și a proniei Sale în viața oamenilor, odată cu îndemnul plin de încredere, de a depăși angoasa existențială: „De nimic să nu vă îngrijorați, ci cererile voastre să fie arătate lui Dumnezeu *cu mulțumire întru toate*…” (*Filipeni* 4, 6); sau: „Smeriți-vă sub mâna cea tare a lui Dumnezeu, ca să vă înalțe la timpul cuvenit. Lăsați-i Lui toată grija voastră, căci El are grijă de voi” (*I Petru* 5, 6-7); sau: „Încredințează Domnului căile tale. Nădăjduiește în el și el te va călăuzi” (*Psalmul* 36, 5); „Înfățișează Domnului lucrările tale și gândurile tale vor izbuti” (*Pilde* 16, 3) etc.

3.2. Caracterul comunitar al virtuții euharistice

Prin lucrarea harului divin, euharistia ca virtute primește un *caracter comunitar*, știut fiind că *harul lucrează harismele, ca daruri ale Duhului, menite să înfăptuiască în Biserică și în lume viața lui Hristos*. Deși Duhul realizează diferit harismele (*Romani* 12, 6; *I Corinteni* 7, 7; I Petru 4, 10),

[13] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cuvioasa Olimpiada diaconița – O viață, o prietenie, o corespondență*, Scrisoarea VII, 2b-3a, trad. Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1997, p. 107-108.

euharistia ca virtute le împlinește în comuniunea reciprocității dintre dăruitor și primitor, prin credința și iubirea care îi unește în aceeași viețuire eclesială, devenind comuniune euharistică și diaconală.

Acest fapt evidențiază încă odată că recunoștința în sens de euharistie are un *caracter propriu și specific, raportându-se cu prioritate la darurile lui Dumnezeu, care o definesc organic și funcțional*. Ea ***s**e încadrează în unitatea virtuții creștine ca viață în Hristos, realizată ca „rod al Duhului” (καρπὸς τοῦ πνεύματος* – *Galateni* 5, 22), *în multitudinea darurilor Sale*. Sunt convingătoare în acest sens cuvintele Sfântului Clement Romanul, care evidențiază caracterul euharistic al reciprocității darurilor în Biserica apostolică: „… Să se mărturisească, dar, întreg trupul nostru (adică Biserica) în Hristos Iisus și fiecare să se supună semenului său (*Romani* 12, 4-5; *I Corinteni* 12, 12-13), așa *cum a fost rânduit în harisma lui: cel tare să se îngrijească de cel slab, iar cel slab să respecte pe cel tare; bogatul să ajute pe cel sărac, iar săracul să mulțumească lui Dumnezeu că i-a dat să-și împlinească prin cel bogat lipsurile*”[14].

În acest context putem spune că atât de mult valorează în fața lui Dumnezeu iubirea noastră milostivă, concretizată în darul binefacerii, încât El însuși se raportează la ea, deopotrivă ca beneficiar și răsplătitor al ei: „*Cel ce are milă de sărman împrumută pe Dumnezeu, și El va răsplăti fapta lui cea bună*” (*Pilde* 19, 17). Întrucât și iubirea noastră milostivă e darul lui Dumnezeu, El vrea ca aceasta să fie mereu activă și dinamică, exersându-se ca act de comuniune cu El, și în același timp de frățietate cu semenii noștri, fiii Săi. Aceasta demonstrează că numai comunitar iubirea milostivă a lui Dumnezeu își aduce pe deplin roadele sale. Dacă ofer darul meu aproapelui aflat în nevoi, fără a aștepta darul lui întors, fiindcă nu are posibilitatea să mi-l ofere, este ca și cum l-aș fi oferit lui Dumnezeu, care nu mă va lăsa păgubit, ci cu harul Său va plini toate cele materiale și spirituale, fiindcă El le are pe toate… Hrana materială dată celui lipsit se va preface în hrană spirituală din partea Dăruitorului Dumnezeu, care le va împlini pe toate…

În comuniunea darurilor, lucrarea Duhului rodește totdeauna euharistic prin aceea că bucuria primirii darurilor din partea lui Dumnezeu se împărtășește filantropic și caritativ cu *bucuria dăruirii de „bunăvoie”* (*II Corinteni* 9, 7). Această *libertate este specifică lucrării Duhului* (*II Corinteni* 3, 17), deoarece *El face roditoare credința în dragoste* (*Galateni*

[14] *Op. cit.*, XXXVIII, 1-2, *PSB* 1, p. 66.

5, 6), generând capacitatea de înțelegere că „*mai bine este a da, decât a lua*" (*Fapte* 20, 35), și de a acționa, ca atare, cu bucuria ce reprezintă, de asemenea, „darul Duhului" (*Galateni* 5, 22). În felul acesta, libertatea dăruirii altora nu este altceva decât recunoașterea cu mulțumire a faptului că darurile cu care Dumnezeu te-a înzestrat, sau bunurile pe care Dumnezeu te-a învrednicit să le acumulezi, reprezintă în cele din urmă darul lui Dumnezeu revărsat asupra vieții și acțiunilor tale… Iar această recunoaștere cu mulțumire a Dăruitorului prin împărtășirea cu El în cadrul Liturghiei euharistice convertește egoismul în generozitate. Când Zacheu s-a apropiat cu credință și cu dragoste de Iisus, și când Hristos a fost „*primit cu bucurie*" în casa lui (*Luca* 19, 6), această bucurie a comuniunii cu Mântuitorul s-a dovedit rodnică, transformând egoismul vameșului, avar și zgârcit, în generozitatea dăruirii dezinteresate: „Iată, jumătate din avuția mea, Doamne, o dau săracilor, și de am nedreptățit pe cineva cu ceva, întorc împătrit" (*Luca* 19,8).

Această iubire-răspuns (euharistie – mulțumire – recunoștință) iubirii binefăcătoare a lui Dumnezeu arătată în Hristos, ca lucrare a Duhului Sfânt, s-a generalizat ca *filantropie*, concretizată în *lucrarea caritativă a Bisericii*, prin instituirea, încă din perioada apostolică, a *Liturghiei diaconale*, urmând *Liturghiei euharistice*.

Sfântul Apostol Pavel arată lămurit că în Biserica apostolică liturghia ca slujire publică are două aspecte bine definite (*II Corinteni* 9, 11-13). În primul rând, *Liturghia ca rugăciune de mulțumire*, adusă de întreaga comunitate lui Dumnezeu, având în centrul ei *taina mulțumirii* (*εὐχαριστία*) ca actualizare a jertfei de mulțumire adusă de Mântuitorul la Cina cea de Taină. În al doilea rând este *liturghia diaconală* (– *II Corinteni* 9, 12), reprezentând, de asemenea, *mulțumirea (εὐχαριστία)* adusă lui Dumnezeu prin *dăruirea acordată comunității*, spre a împlini nevoile ei (*τὰ ὑστερήματα τῶν ἁγίων* – lipsurile sfinților – *II Corinteni* 9, 12), aducând astfel „slavă lui Dumnezeu prin ascultarea și mărturisirea Evangheliei lui Hristos (*II Corinteni* 9, 13)[15].

Opera caritativă a Bisericii, ca liturghie diaconală, reprezentând un lăsământ apostolic, s-a statornicit ca o regulă de viață creștină, spre a împlini porunca Mântuitorului că „mai fericit este a da decât a lua" (*Faptele Apostolilor* 20, 35). Iată și mărturia unui document din secolul II

[15] Pr. Prof. Ion Bria, *Eclesiologia pastorală*, în rev. *Studii Teologice*, nr. 1-4/1979, p. 316-323.

privind modul concret în care caritatea creștină era organizată și practicată ca *diaconie liturgică*: „…Încetând rugăciunile, noi ne îmbrățișăm unii pe alții cu sărutarea păcii. Apoi, se aduce celui ce prezidează adunarea fraților pâine și un pahar de vin amestecat cu apă, pe care acesta luându-le, înalță laudă și slavă Părintelui tuturor, în numele Fiului și al Duhului Sfânt și rostește o lungă rugăciune de mulțumire, pentru ca acestea să fie primite de El… După ce întâistătătorul a terminat euharistia și tot poporul a rostit „Amin”, slujitorii aceia care la noi sunt numiți „diaconi”, dau fiecăruia dintre cei ce se găsesc de față să se împărtășească din pâinea și vinul care s-au transformat în euharistie…”[16]. „Cei ce se găsesc cu dare de mână și voiesc, dau fiecare ceea ce voiește, după intenția lui, iar ceea ce se adună se depune la întâistătător, iar el se îngrijește și ajută pe orfani și pe văduve, pe cei lipsiți dintr-o astfel de cauză, pe cei ce se găsesc în închisori, pe străinii care se găsesc în trecere, și într-un singur cuvânt, el devine purtătorul de grijă al tuturor celor ce se găsesc în nevoi”[17].

Din cele până aici tratate vedem că *euharistia ca virtute creștină se împlinește ca misiune prin harul lui Dumnezeu care naște și dezvoltă în suflet bucuria recunoașterii și a mulțumirii față de iubirea lui Dumnezeu arătată în Hristos, precum și dispoziția de a acționa, prin lucrarea Sfântului Duh, făcând părtași de darurile noastre pe cei aflați în nevoi, spre a eterniza împărăția lui Dumnezeu în lume, spre mântuirea ei*.

În acest context se cuvine să arătăm că liturghia euharistică nu se termină în locașul sfințit de cult, ci se continuă ca misiune. Această realitate o evidențiază „*rugăciunea amvonului*”, de la sfârșitul Sfintei Liturghii, când preotul spune: „*Cu pace să ieșim*”, înțelegând să ieșim în lume pentru a-i transmite roadele împărăției lui Dumnezeu de care noi ne-am împărtășit. Răspunsul credincioșilor: „*În numele Domnului*”, exprimă tocmai *adeziunea la acest angajament misionar*.

Din cele până aici expuse, putem conchide că abordarea euharistiei (recunoștinței, mulțumirii) ca virtute se evidențiază prin aceea că *Dăruitorul se află în darul Său*, stabilind o *relație de reciprocitate cu primitorul darului*, spre a dovedi că *în comuniunea euharistică darul nu se ofilește niciodată*… Întru atât a rodit harul Duhului „*prin dăruirea adusă ca mulțumire (euharistie) lui Dumnezeu*” (*II Corinteni* 9, 11), încât „*prisosul de bucurie*” (*II Corinteni* 8, 2) a generat entuziasmul de a dărui *dezinteresat*

---

[16] Sfântul Justin Martirul, *Apologia I*, LXV, *PSB* 2, p. 70.

[17] *Idem*, cap. LXVII, p. 71.

și jertfelnic, adică nu numai din surplus, ci și din necesar (II Corinteni 8, 2-3), *simțind chiar un har (favor) în posibilitatea de a participa la opera caritativă a Bisericii* (*II Corinteni* 8, 4), dovedind astfel că „cine iubește pe Dumnezeu, iubește și pe fratele său" (*I Ioan* 4, 21); și „nu numai cu cuvântul, ci cu fapta și cu adevărul" (*I Ioan* 3, 18; *Iacob* 2, 14-16).

Iubirea milostivă a Dăruitorului Dumnezeu a devenit o realitate vie în misiunea Bisericii în lume, ca un lăsământ apostolic. Bunăoară, când oamenii înstăriți au devenit mărturisitorii noii credințe, știind că „împărăția lui Dumnezeu nu stă în vorbe, ci în puterea faptelor" (*I Corinteni* 4, 20), și-au schimbat mentalitatea de altă dată, dovedindu-se darnici prin lucrarea credinței în dragoste, făcând mereu vie prezența Dăruitorului Dumnezeu în lume. Sfântul Apostol Pavel îndeamnă pe Timotei „să poruncească celor bogați să nu se semețească, nici să nu nădăjduiască în nestatornicia bogăției, ci în Dumnezeu cel viu care dă toate din belșug spre folosință, să săvârșească binele și să se îmbogățească în fapte bune, *să fie darnici cu inimă largă*" (*I Timotei* 6, 17-18). Și astfel, transformând bunurile acestei vieți trecătoare în bunuri spirituale veșnice, mulți creștini filantropi și-au înscris numele în calendarul sfințeniei creștine.

Prin unitatea dintre Liturghia euharistică și cea diaconală realizăm *virtutea recunoștinței în comuniunea darurilor*, în sensul că noi, primind pe Hristos ca dar al iubirii lui Dumnezeu, îl oferim sub forma darurilor noastre semenilor cu care El se identifică, spre a împlini cuvintele Sale, ca pe o normă de viață creștină: „întrucât ați făcut unuia dintre acești frați ai mei prea mici, Mie mi-ați făcut" (*Matei* 25, 40). Sfântul Ioan Gură de Aur, supranumit „doctor euharisticus" și „ambasador al săracilor", evidențiază responsabilitatea noastră față de Hristos, prezent printre noi atât sub forma darului euharistic, cât și a fratelui aflat în dificultatea vieții, spunând: „Vrei să cinstești Trupul lui Hristos? Nu-L trece cu vederea când El este gol. Nu-L cinsti doar în biserică, prin haine de mătase, în timp ce afară îl lași gol, tremurând de frig. Cel ce a spus: „Acesta este Trupul Meu" și a împlinit cuvântul acesta prin lucrare, tot Acela a spus: „Întrucât n-ați făcut unuia dintre aceștia prea mici, nici Mie nu mi-ați făcut!"… Cinstește-L, deci, împărțind averea ta cu cei săraci, căci lui Dumnezeu nu-I trebuie potire de aur, ci suflete de aur"[18].

[18] *Omilia L*, III la *Evanghelia după Matei*, *PSB* 23, p. 584.

3.3. Aspectul ascetic și eshatologic al virtuții euharistice

Identificarea lui Hristos – căruia îi datorăm totul pentru darul jertfei Sale pe care ne-o oferă – cu semenul aflat în dificultăți și în nevoi, *dezvoltă sentimentul firesc al milei în iubirea milostivă a comuniunii frățești, pe măsură să ofere și ea darul binefacerii sale, ridicat la rangul de jertfă*. Un exemplu concret în acest sens îl relevă dărnicia comunității creștine primare, despre care un document al vremii dă mărturie, arătând că „*dacă la ei era cineva nevoiaș și sărac, și ceilalți nu aveau bucate prisositoare, atunci postesc două sau trei zile ca să împlinească nevoia de hrană a săracilor*”[19].

Acest caz al *ascezei caritabile*, specific vieții creștine, exclude orice formă de interes, deoarece este mai presus de orice normă morală a datoriei… Fiind deasupra sentimentului firesc al milei, el se constituie în actul iubirii lui Hristos. Este o formă de actualizare a jertfei lui Hristos, ca lucrare a harului, pornită din lepădarea de sine și orientată „spre zidirea trupului lui Hristos” (*Efeseni* 4, 12). Mai precis, această îndătinată formă a practicării postului reprezintă *aspectul ascetic al virtuții euharistic**e***, îndreptată spre viața semenului aflat în nevoi, căruia îi ofer jertfa vieții mele, dacă darul pe care aș dori să-l ofer îmi lipsește și mie… Postul interpretat ca jertfă în numele lui Hristos și pentru Hristos devine *euharistie închinată lui Dumnezeu*, adică *act de cult*, după îndemnul Apostolului: „Vă îndemn, fraților, pentru îndurările lui Dumnezeu, să înfățișați trupurile voastre ca pe o *jertfă vie, sfântă și bine plăcută lui Dumnezeu, ca închinarea voastră duhovnicească* (*Romani* 12, 1). Ca act de cult, postul reprezintă *jertfa noastră euharistică, drept răspuns iubirii jertfelnice dăruită de Hristos nouă. De aceea, postul este implicat și în liturghia euharistică, constituind modul vrednic de împărtășire de roadele ei*, conform rânduielii apostolice: „Oricine va mânca pâinea aceasta sau va bea paharul Domnului cu nevrednicie, va fi vinovat de trupul și sângele Domnului. Să se cerceteze însă omul pe sine, și așa să mănânce din pâine și să bea din pahar. Căci cel ce mănâncă și bea cu nevrednicie, își mănâncă și își bea osândă, nesocotind trupul Domnului. Pentru aceasta sunt între voi mulți neputincioși și bolnavi

[19] *Apologia lui Aristide*, XV, 9, trad. Pr. Prof. D. Fecioru, în rev. *Mitropolia Banatului*, nr. 7-8/1983, p. 432-433.

și mulți au murit. Căci de ne-am judeca noi singuri, nu am mai fi judecați; dar fiind judecați de Domnul, suntem pedepsiți” *(I Corinteni* 11, 27-32). Acordând importanța cuvenită aspectului ascetic al virtuții euharistice, Biserica a rânduit ca alături de cercetarea conștiinței prin Sfânta Taină a Spovedaniei, credincioșii să se apropie curați duhovnicește, deopotrivă cu sufletul și cu trupul, de Sfintele Daruri, recomandând, pe lângă canonul rugăciunii, și exercițiul postului, ca abținere de la mâncare și băutură pe timp limitat, precum și de la alte îndătinate obiceiuri firești, care ar putea duce la păcat…

În altă ordine de idei, *Biserica celebrează primirea lui Hristos cel mort și înviat pentru noi, ca lucrare a Duhului, întru nădejdea bucuriei veșnice a comuniunii cu El*: „Căci de câte ori veți mânca pâinea aceasta și veți bea paharul acesta, vestiți moartea Domnului până va veni El” (*I Corinteni* 11, 26).

Pentru prima dată, Sfântul *Ignatie Teoforul* numește euharistia „*leacul nemuririi și doctorie pentru a nu muri ci a trăi veșnic cu Iisus Hristos*”[20], fapt care confirmă că, prin rugăciunea de consacrare a Bisericii, elementele materiale ale euharistiei sunt transformate în Trupul și Sângele lui Hristos, fiind purtătoare de viață veșnică, deschizând astfel *perspectiva eshatologică* a celor ce s-au împărtășit de sfințenia darurilor euharistice: „Dă-ne nouă să ne împărtășim cu Tine, mai cu adevărat în ziua cea neînserată a împărăției Tale”, confirmând astfel că împărăția lui Dumnezeu este *deja trăită, dar nu încă împlinită*…

Privind virtutea euharistiei în devenirea ei eshatologică, s-a remarcat faptul că la judecata din urmă vor fi prezenți cei care s-au bucurat în această viață de faptele bune ale altora, pentru a le aduce *mulțumirea (euharistia)* lor. Acest act de mulțumire (euharistie) face parte din „răsplata pregătirii celor drepți. De aceea, judecata nu este ziua răzbunării, ci *ziua răsplătirii*, când fiecare va da seama de lucrul care i s-a încredințat (Marcu 13, 34). Pentru unii, judecata va fi un act de binecuvântare și de *mulțumire*; pentru alții va fi un act de separare și de izolare, precum cel din pilda Mântuitorului, care neavând haină de nuntă a fost dat afară, spunându-i-se: „Prietene, cum ai intrat aici fără haină de nuntă?… Legați-l și aruncați-l în întunerecul cel din afară” (*Matei* 22, 12-13)[21].

[20] *Epistola către Efeseni* XX, 2, *PSB* 1, p. 164.

[21] Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Tratat de Teologie dogmatică şi ecumenică*, Bucureşti, 1999, p. 206.

4. Virtutea euharistiei și darul creației

Prin raportarea euharistiei la darul creației analizăm și definim misiunea ecologică a Bisericii în lume. Euharistia reprezintă mulțumirea și recunoștința noastră față de iubirea milostivă a lui Dumnezeu, prin care avem darurile creației, menite să ne asigure existența și buna desfășurare a vieții, și față de care se cuvine să adoptăm o atitudine responsabilă.

Faptul că recunoștința ca virtute se definește prin euharistia (mulțumirea) noastră față de darul lui Dumnezeu, înseamnă a re-cunoaște întru smerenie și credință lucrătoare în dragoste că „în El trăim, ne mișcăm și existăm" (*Fapte* 17, 28), de unde și „încrederea pururea în Domnul, căci Domnul Dumnezeu este stânca veacurilor" (*Isaia* 26, 4). Iar când conștientizăm că „prin îndurarea Sa se bucură omul de viață și prin ea avem suflare" (*Isaia* 38, 16), ochiul sufletului se îndreaptă spre Dumnezeu cu *mulțumire*, având încredințarea că „toate lucrurile noastre pentru noi le-a făcut" (*Isaia* 26, 12).

Pe de altă parte, Dumnezeu, *fiind prezent și activ prin energiile Sale în creația Sa*, în înțelepciunea Sa a binevoit să stabilească încă dintru început o *coexistență ontologică între om și creație*, potrivit căreia omul este pus de Dumnezeu ca stăpân al creației, de care însă depinde însăși existența sa. Astfel, „în primele pagini ale Sfintei Scripturi citim că Dumnezeu a binecuvântat bunurile materiale ale pământului și i le-a dat omului „spre hrană". Hrana, care ne face să introducem în noi direct lumea, care face din om și din realitatea lumii un singur trup, care transformă roadele pământului în carnea și viața noastră, este totuna cu binecuvântarea de către Dumnezeu a omului. Este o relație reală între om și Dumnezeu. Comuniunea omului cu Dumnezeu dinainte de cădere lega realmente viața de actul mâncatului și băutului, prin participarea totală a trupului la binecuvântarea dată, și nu prin moduri fragmentare, intelectuale, etice sau religioase. Etica și religia apar când s-a risipit și pierdut relația vie, organică și directă a omului cu Dumnezeu; ele se străduiesc să înlocuiască lipsa relației prin acte individuale de ispășire și de merit. Etica și religia sunt rezultatul căderii omului, al refuzului sau neputinței lui de a face din relația cu lumea o „*euharistie*", o acțiune de mulțumire către Dumnezeu, *de a face să devină euharistie însăși viața lui*, și tot euharistie să-i fie hrana și băutura care îi fondează viața cosmică"[22].

[22] Christos Yannaras, *Libertatea moralei*, trad. Mihai Cantuniari, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2004, p. 88-89.

4.1. Euharistia ca virtute în cadrul liturghiei cosmice

Am văzut că euharistia reprezintă comunicarea interpersonală a iubirii noastre primită de la Dumnezeu și, prin extindere, comunicarea iubirii milostive a lui Dumnezeu întregii creații, pe baza recunoașterii ei ca dar al lui Dumnezeu. Sfințirea vieții noastre, prin sfințirea darului pe care ni-l oferă Dumnezeu, ne înfrățește cu creația într-o comuniune euharistică de mulțumire și de recunoștință față de Dăruitor, spre a putea *împreuna liturghia euharistică și cea diaconală, cu liturghia cosmică*.

Potrivit Tradiției patristice, *lumea reprezintă darul lui Dumnezeu*. „Creația înțeleasă ca dar nu ne oprește privirea la lucrurile vizibile, la obiectele percepute în mod sensibil, ci ne trimite la Arhetipul și Subiectul acestor lucruri. Caracterul iconic al creației se reflectă în relația dinamică dintre Dăruitor și dar, prin care se concretizează dialogul învăluit de iubire dintre Dumnezeu și creație. Lucrul redus la sine însuși, închis în propria lui imanență, un obiect care nu e înțeles ca dar, opacizează relația dintre om și Dumnezeu. În felul acesta, creația nu mai este o icoană către Dumnezeu, ci devine un idol… Numai iubirea adevărată ne ajută să-L contemplăm pe Dumnezeu ca pe o realitate transcendentă și totuși prezentă în creație, pentru că Dăruitorul este prezent în darul Său. Creștinismul, prin perceperea iconică a lui Dumnezeu și a creației, depășește egoismul idolatru și permite dialogul dintre Dumnezeu înțeles ca Dăruitor, Care se întâlnește cu lumea percepută ca dar în atmosfera autentică a unei iubiri învăluitoare… Creația ca mijloc de dialog între Dumnezeu și om nu presupune darul exclusiv din partea lui Dumnezeu. Orice dar implică o reciprocitate. Omul primește cosmosul ca dar dumnezeiesc, dar, pe măsura conștientizării acestui lucru și a înduhovnicirii lui, el va resimți nevoia să întoarcă acest dar lui Dumnezeu, sporindu-l cu eforturile lui asupra creației”[23].

Pe de altă parte, precum mântuirea adusă nouă de către Fiul lui Dumnezeu se referă la restabilirea întregii creații, tot așa și *Jertfa euharistică are o adresare și o desfășurare cosmică*. După cum remarcă un Părinte al Bisericii, „în jertfă facem amintire de cer, de pământ, de mare, de soare,

[23] Lect. univ. dr. Adrian Lemeni, *Perspectiva transfigurării cosmosului în Hristos – o şansă de depăşire a unei concepţii consumiste despre lume*, în vol. *Cosmosul, între frumos şi apocaliptic*, Alba Iulia, 2007, p. 52-53.

de lună și de toată creația”[24]. În același timp, „prin sfințirea elementelor naturii, universul se transformă într-un templu al prezenței și acțiunii lui Dumnezeu. Totul e pus în legătură cu Dumnezeu, se referă la El, creştinul fiind astfel conștient că el trăiește, se mișcă și acționează nu într-o lume ostilă, ci într-o lume a lui Dumnezeu, pătrunsă de puterea și iubirea Lui”[25].

S-a remarcat în acest sens că „elementul sacramental al Euharistiei nu este jertfa, ci oferirea către Dumnezeu a propriei Sale creații”[26]. Pe lângă caracterul de comemorare a Jertfei lui Hristos și cel de hrană duhovnicească pentru suflet, „Euharistia este o binecuvântare a lumii materiale, a roadelor naturii și o *raportare a tuturor cu recunoștință și evlavie la Creator*”[27]. Această pertinentă constatare ne duce cu gândul la *jertfa lui Abel*, văzută în toată strălucirea ei ca o „călăuză spre Hristos” (*Galateni* 3, 24), sau ca „umbră a celor viitoare” (*Coloseni* 2, 17), menită să confirme că euharistia noastră este o iubire-răspuns milostivirii Dăruitorului, „Ziditorul a toată făptura” (*Evrei* 3, 4). În viziunea acestei „*cosmologii euharistice*”[28], se recunoaște *împreună-lucrarea dintre Dumnezeu, om și lume, într-o desfășurare liturgică, pe măsură să evidențieze dimensiunea euharistică a întregii existențe, precum și vocația sacerdotală a omului în raport cu creația lui Dumnezeu*, după cum bine remarcă un teolog: „Dacă seva se urcă de la pământ, dacă apa descrie în univers un ciclu roditor, dacă cerul și pământul se sărută în soare și în ploaie, dacă omul muncește, seamănă, ară și culege, dacă floarea tresare și este încărcată de parfum, dacă sămânța de grâu moare în pământ și răsare din nou spicul încărcat de semințe, este pentru ca să apară hrana necesară vieții, este pentru ca, în sfârșit, omul să facă din potirul pământului un potir oferit lui Dumnezeu… Hristos a slobozit cosmosul de zeitățile păgâne și asupririle magice ale acestora asupra vieții omenești. Întruparea Sa a distrus dualismul care făcea din trup un mormânt pentru suflet și din pământ un exil. El a înviat cu trup adevărat, transfigurat, și s-a arătat Apostolilor în «carne» și «oase». *Învierea Sa a*

---

[24] Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze mistagogice*, V, 6, trad. Pr. D. Fecioru, Bucureşti, 2003, p. 361.

[25] Paul Evdokimov, *Présence de l'Esprit Saint dans la tradition ortodoxe*, Paris, 1977, p. 109.

[26] Ioannis Zizioulas, *Creaţia ca euharistie*, trad. Caliope Papacioc, Ed. Bizantină, Bucureşti, 1999, p. 44.

[27] *Idem*, p. 39-40.

[28] *Ibidem*, p. 36.

desființat lumea ca mormânt și a descoperit-o ca euharistie”[29]. Aceasta înseamnă că „creația desfigurată de păcat devine, prin restituirea lui Hristos cel înviat în Euharistie, un *cosmos liturgic*, care celebrează continuu”, iar liturghia este însăși Biserica în actul ei de *mulțumire comună*, încât *liturghia cosmică* definește starea de slujire în care se află universul transfigurat și recapitulat de Hristos cel înviat[30]. Astfel, „creștinul este preot al creației potrivit restaurării lui în Hristos. El respectă cosmosul din două motive: întâi că universul a devenit purtătorul unei prezențe divine, „*sacralitatea euharistică*”, descoperindu-l drept un templu al Dumnezeului celui viu, dar și pentru că omul a ajuns să fie veriga de legătură între Dumnezeu și creație… Omul aduce ofrandă lui Dumnezeu darurile creației, recunoscând prin aceasta că făptura nu aparține omului, ci lui Dumnezeu, singurul stăpân absolut. Oferită lui Dumnezeu, creația se eliberează de limitele naturale… Tocmai pentru că le-am oferit, ele nu mai aparțin morții, ci vieții…”[31].

Lumea este transfigurată și devine sacrament în Sfânta Liturghie, care este în mod esențial celebrare comunitară. Sfântul Maxim Mărturisitorul înțelegea *universul ca pe o vastă „liturghie cosmică” în care cerul și pământul se unesc în doxologie*. Omul are misiunea de a fi microcosmos și mediator în această liturghie cosmică, adică de a fi *preotul creației*, ceea ce înseamnă că *mântuirea omului nu poate fi separată de transfigurarea cosmosului*, atât timp cât el este legat prin natura sa în mod indisolubil de lumea vizibilă[32].

Credincioșii oferă darurile creației (pâinea și vinul) lui Dumnezeu prin mâna preotului, săvârșindu-se, prin sfințirea lor în Sfânta Euharistie, sfințirea lumii. „Lumea care se revarsă în spațiul liturgic este lumea aceasta stricăcioasă, iar prin primirea ei înăuntrul Bisericii se săvârșește o afirmare a ei… Liturghia este «leacul nemuritor» tocmai pentru că, prin acceptarea și afirmarea lumii, refuzându-i stricăciunea, o sfințește și o oferă Creatorului drept creatură autentică: „Ale Tale dintru ale Tale, Ție îți aducem de toate

---

[29] Olivier Clément, *Questions sur l'homme*, Paris, 1972, pp. 159-163.

[30] Conf. dr. Mihaela Palade, *Podoaba exterioară a bisericilor ortodoxe, simbol al cosmosului restaurat*, în vol. *Cosmosul, între frumos şi apocaliptic*, Alba Iulia, 2007, p. 424.

[31] Pr. prof. dr. Ilie Moldovan, *Dimensiunea euharistică a ecologiei formative…*, în vol. *Cosmosul, între frumos şi apocaliptic*, Alba Iulia, 2007, p. 295.

[32] Dr. Daniel Munteanu, *Criterii dogmatice ale ecoteologiei ortodoxe*, în vol. *Cosmosul, între frumos şi apocaliptic*, Alba Iulia, 2007, p. 517.

și pentru toate”[33]. Prin urmare, „prin actul euharistic omul percepe lumea ca dar al său adus lui Dumnezeu”[34].

Armonizând întreaga creație, Sfânta Liturghie este pregustarea „plinirii eshatologice din Împărăția lui Dumnezeu. În Sfânta Liturghie Mântuitorul Hristos trăiește anticipat cu Biserica Sa viața și lumina zilei a opta. La Liturghia Bisericii participă întregul cosmos, bucurându-se de înnoirea prin ea. Liturghia capătă dimensiuni universale, iar Biserica, prin Sfânta Liturghie, îmbrățișează cosmosul întreg și toată omenirea”[35].

S-a subliniat că „abordată euharistic, lumea este ceva ce a fost făcut să fie primit, dăruit și împărtășit. Prin om, lumea intră în *circuitul euharistic: Dumnezeu, preotul, lumea* (Mitropolit Kallistos Ware). Învățătura patristică și trăirea duhovnicească pun mereu în evidență faptul că natura nu este un obiect sau un lucru, ci este o ființă care cooperează cu altă natură, care este omul[36]. Iar *pentru a depăși criza ecologică, omul trebuie să devină o ființă liturgică*. „Superioritatea omului în comparație cu restul creației nu rezidă în rațiunea pe care o posedă, ci în posibilitatea lui de a comunica, adică de a crea relații de așa natură încât fiecare ființă în parte să fie eliberată de egoismul și de limitele ei și să se raporteze la ceva dincolo de sinele propriu, la ceva de dincolo – la Dumnezeu”[37]. Această oferire, prin comunicare cu Dumnezeu, cu semenii și cu întreaga creație *se realizează desăvârșit în Sfânta Liturghie, ca și în celelalte slujbe ale Bisericii*. Prin Dumnezeiasca Euharistie în care este prezent Mântuitorul Hristos, Dumnezeu adevărat și om adevărat, se restabilește armonia firii umane și a cosmosului întreg. *Euharistia este antidotul crizei ecologice*, „este fărâma de drojdie care face să dospească mistic frământătura moartă a lumii… Ea transformă lumea în eveniment de comuniune divino-umană… Ea dă vieții și existenței rațiunea și sensul lor divin… Euharistia se prelungește dinamic în toată viața credincioșilor, în fiecare fază de folosire a lumii, ea o transformă pe aceasta într-un prezent continuu de comuniune și relație care salvează și revelează alteritatea și libertatea persoanei dincolo de spațiu-timp și de

[33] Ioannis Zizioulas, *op. cit.*, p. 15.

[34] Pr. prof. univ. dr. Constantin Coman, *O perspectivă filocalică asupra problemei ecologice*, în vol. *Cosmosul, între frumos și apocaliptic*, Alba Iulia, 2007, p. 168.

[35] Ieromonah Mihail Stanciu, *Sensul creaţiei, actualitatea cosmologiei Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Slobozia, 2000, p. 94.

[36] Pr. lect. dr. Dan Sandu, *Al Domnului este pământul şi plinirea lui*, în vol. *Cosmosul, între frumos şi apocaliptic*, Alba Iulia, 2007, p. 593-595.

[37] Ioannis Zizioulas, *op. cit.*, p. 33.

necesitate. Astfel, Euharistia definește o nouă morală umană. Efortul etic al credinciosului este prelungirea personală a Euharistiei în fiece fază a vieții. Meseria, economia, familia, arta, tehnica, politica, civilizația sunt situate în relația euharistică a omului cu Dumnezeu"[38]. Concluzia practică ce se desprinde din dorința depășirii crizei ecologice privește *viața omului care participă la Sfânta Liturghie, să devină ea însăși o Liturghie, adică o dăruire totală lui Hristos și a tuturor lucrurilor, lui Dumnezeu, pentru a le primi pe toate înapoi sfințite, îndumnezeite și pline de viață divină*[39].

4.2. Împlinirea virtuții euharistice prin înfrățirea cu creația

Îndreptând atenția către Dumnezeu, omul se îndreaptă spre darul creației într-o formă euharistică prin *înfrățirea cu ea*, și nu prin dominarea ei despotică, abuzivă.

Faptul că la temelia comuniunii euharistice stă lucrarea harului divin, înfrățirea cu creația se constituie în aceeași lucrare. Prin har noi dobândim o inimă milostivă, care se deschide cu iubire față de darul creației oferit nouă de Dumnezeu. „Și ce este inima milostivă?" se întreabă Sfântul Isaac Sirul. Este „o inimă care arde pentru întreaga zidire, pentru oameni, pentru păsări, pentru dobitoace și pentru orice făptură. Și când își aduce aminte de ele, sau când le vede, lacrimi izvorăsc din ochii (celui milostiv). Din mila cea multă și mare, care îi stăpânește inima, și din suferința cea multă, inima omului se mânie și nu poate răbda, sau auzi, sau vedea că vreo făptură este păgubită sau mâhnită. Și din pricina aceasta, se înalță rugăciune și lacrimi, și pentru dobitoace și pentru vrăjmașii adevărului, și pentru cei ce-l necăjesc în tot ceasul, asemenea și pentru făpturile cele târâtoare, se roagă el, din mare și nemăsurată milă, a lui, care curge din inima sa, după asemănarea lui Dumnezeu. El se roagă să fie păzită și iertată"[40].

Înfrățirea euharistică cu darul creației lui Dumnezeu sensibilizează inima omului și, printr-un elan de admirație, iubirea lui se dilată mereu spre a cuprinde întregul cosmos. Sunt convingătoare, în acest sens, cuvintele starețului *Zosima* din romanul *Frații Karamazov* de F.M. Dostoievski, când constată că „taina lui Dumnezeu este întreg universul… Toate mărturisesc

[38] Christos Yannaras, *op. cit.*, p. 91-92.

[39] Pr. lect. dr. Gheorghe Istodor, *Criza ecologică*, în vol. *Cosmosul, între frumos şi apocaliptic*, Alba Iulia, 2007, p. 582-585.

[40] *Cuvinte despre nevoinţă*, LXXXI, cit. pag. 343-344.

despre taina lui Dumnezeu…” De aici îndemnul: „Iubește creatura lui Dumnezeu, iubește întreg universul, ca și fiecare firicel de nisip. Iubește orice frunză, orice rază a lui Dumnezeu. Iubește animalele, iubește plantele, iubește orice lucru… dacă vei iubi orice lucru, ți se va descoperi în fiecare taina lui Dumnezeu. Cerul e limpede, aerul curat. Ce gingașă e iarba! Ce frumoasă și curată este natura! Numai noi nu înțelegem că viața este un paradis. Dacă am vrea să înțelegem acest lucru, pământul în toată frumusețea lui ar deveni un paradis și ne-am îmbrățișa unul pe altul și am plânge de bucurie…”. Și, într-adevăr, un om înduhovnicit, pătruns de harul rugăciunii lui Iisus, a simțit în prea-plinul sufletului său această realitate, mărturisind-o cu multă admirație și adevărată evlavie față de creația lui Dumnezeu: „Și când mă rugam în reculegerea intimă a inimii mele, tot ceea ce mă înconjura îmi apăru fermecător și miraculos: arborii, iarba, păsările, pământul, aerul, lumina păreau că-mi spun că totul a fost creat pentru om, că totul dovedea dragostea lui Dumnezeu pentru om, că totul se ruga lui Dumnezeu și toate îi aduceau laude și adorare. Atunci pricepui eu semnificația cuvintelor din Filocalie: înțelegerea graiului tuturor făpturilor și văzui că de acum încolo pot să vorbesc cu toate și să mă fac înțeles de ele”[41]. La temelia acestei realități stă faptul că natura ca și creație a lui Dumnezeu este pentru omul credincios o carte deschisă în care poate descifra tainele lui Dumnezeu. „Misterul divin e dezvăluit prin frumusețea și diversitatea naturii. Lumina soarelui strălucitor oferă experiența de neînlocuit prin care exprimăm metaforic iluminarea care vine din partea elementului divin. La fel, prospețimea aerului și a vântului reprezintă baza fizică a ideii noastre despre Duh. Efectul de curățare a apei curgătoare limpezi e un simbol al experienței profunde de reînnoire pe care o poate produce o întâlnire cu sacrul. Iar fertilitatea solului și a vieții, împreună cu înnoirea anotimpurilor, sunt indispensabile pentru speranța religioasă în înviere”[42].

Pe de altă parte, „natura înconjurătoare nu este o structură închisă în sine și izolată. Lumea vegetală, animală și cea umană sunt într-o strânsă legătură, ca o casă în care omul nu este stăpân, ci administrator, și un templu în care el este preotul care slujește Creatorului”[43]. Această abordare a creației conduce la înfrățirea omului cu ea. Sfântul Francisc de Assisi face din această înfrățire un *imn de slavă adus Creatorului cu recunoștință pentru creația Sa* atât de folositoare omului: „Lăudat fii, Domnul meu, cu

[41] Nichifor Crainic, *Sfinţenia – împlinirea umanului*, Iaşi, 1993, p. 162.

[42] John F. Haught, *Ştiinţă şi religie de la conflict la dialog*, Bucureşti, 2002, p. 268.

[43] Pr. lect. dr. Gheorghe Istodor, *op. cit.*, p. 582.

toate ale Tale făpturi, / Și mai presus de toate pentru fratele soare, Cel ce face ziua și ne luminează… / Lăudat fii, Domnul meu, pentru sora lună și pentru stele… / Lăudat fii, Domnul meu, pentru fratele vânt, pentru aer și nori, senin și orice vreme, prin care Tu porți de grijă făpturilor Tale. / Lăudat fii, Domnul meu, pentru sora apă, ce-i prea de trebuință și umilă… / Lăudat fii, Domnul meu, pentru fratele foc… care-i frumos și voios și puternic și tare / Lăudat fii, Domnul meu, pentru sora noastră țărână mamă, care ne hrănește și ne poartă de grijă / și ne dă tot felul de roade și flori colorate și iarba…”[44].

Raportarea euharistică la darurile creației lui Dumnezeu se evidențiază sub *forma reciprocității dintre binefacere și recunoștință, mai ales în relațiile omului cu animalele și cu păsările*. Prima formă se referă la *domesticirea* lor, creându-se, prin oblăduirea necuvântătoarelor de către om, o adevărată *prietenie cu acestea. A doua formă este recunoștința animalelor față de binefacerea ce le-a fost acordată de către om*. Din multitudinea unor asemenea cazuri relatate în *Viețile Sfinților*, ne vom referi la unul mai cunoscut, devenit de referință în acest sens. Se spune că un leu a fost vindecat de o rană ce o avea la picior de către Sfântul Gherasim, trăitor în secolul V, ca anahoret într-o peșteră întemeiată de el pe malul Iordanului. De atunci, leul i-a rămas recunoscător, slujind cu fidelitate sfântului, care îl hrănea. După moartea bătrânului anahoret, leul a rămas neclintit la mormântul acestuia, mugind și izbindu-și capul de pământ, până a murit și el[45]. Reflectând asupra acestui caz, se apreciază că „aceasta s-a întâmplat nu pentru că leul avea suflet cugetător, ci pentru că Dumnezeu a vrut să arate pe cei care îl slăvesc pe El, nu numai în timpul vieții lor, ci și după moarte, și să arate cât de supuse erau lui Adam animalele înainte de călcarea poruncii și alungarea din desfătarea raiului”[46].

Nimic mai potrivit în acest sens decât constatarea Sfântului Maxim Mărturisitorul că omul poate transforma pământul în paradis, dacă are raiul în sufletul său. În lumina acestei idei, comentariul lui Nichifor Crainic este edificator: „După dispoziția lăuntrică a sufletului omenesc se modifică natura lucrurilor. Și dacă, în stare de păcat, omul vede toate lucrurile din jurul lui otrăvite de suferință, suspinând după mântuire – din pricina sfărâmării acordului dintre el și ele – omul, ridicat din nou la starea desăvârșirii, va

[44] Trad. Alexandrina Mititelu, în rev. „Floarea Darurilor”, nr. 6 / 1934, p. 156-157.

[45] Ioan Moshu, *Limonariu sau livada duhovnicească*, trad., note şi comentarii de Pr. T. Bodogae şi Pr. D. Fecioru, Alba Iulia, 1991, p. 109.

[46] *Idem*, p. 30.

avea cu totul altă perspectivă asupra lumii; perspectiva acordului restabilit între el și ea… Lui Adam lucrurile i se supuneau fiindcă el însuși era subordonat legii dumnezeiești a universalei armonii. Un om ridicat din nou la desăvârșire retrăiește față de lume sentimentul de înfrățire paradisiacă a lui Adam. Ochiul lui vede acum lucrurile din perspectivă divină…"[47].

La sfârșitul acestei expuneri, se cuvine să formulăm o *concluzie practică*. Și anume, vom spune că *criza ecologică și economică*, pe care cu greu o străbatem, este determinată de *criza morală și spirituală* în care ne adâncim tot mai mult… Aceasta rezidă în antropocentrismul secularizat al lumii moderne și postmoderne, care dizolvă *triada euharistică: Dumnezeu – om – creație*, prin excluderea factorului primordial determinant și decisiv, adică pe Dumnezeu, rămânând dominant omul care se raportează arbitrar la creație. Iar *această criză pornește din interiorul sufletului omenesc dominat de egoism*. Mântuitorul ne învață că în inima omului se zămislește virtutea și păcatul, afirmarea și desăvârșirea vieții, sau prăbușirea ei (*Marcu* 7, 18-23)… În fond, *criza ecologică și cea economică au la bază nesăbuita și insațiabila dorință de dominație a omului asupra creației*, în scopul acumulării nelimitate a bunurilor materiale, spre satisfacerea bunăstării și confortului, ca bază a declanșării nelimitate a plăcerii sub multiplele ei forme. Din nefericire însă, tocmai de aici rezultă tragicul existențial al vieții omului și al creației, fiindcă „cel ce vrea să-și câștige viața o va pierde…" (*Matei* 16, 25). Această realitate dovedește că *vitalismul hedonist, antrenând tot mai mult instinctul de proprietate, duce la dereglarea lui, iar această dereglare generează patima înrobitoare*, fiindcă patima, după ingenioasa definiție a lui Nicolae Paulescu, nu este altceva decât *dereglarea instinctelor omenești determinate de plăcere, care din mijloc devine scop în sine*…[48] În cazul de față, patima care-l înrobește pe om în detrimentul creației, pe măsură să răstoarne tabla de valori, rezidă în distonia dintre „a fi" și „a avea", adică dintre existență și posesie…

În cadrul acestui vitalism neopăgân, *vocația euharistică a omului se dizolvă, transformându-se în idolatrie* „care schimbă adevărul lui Dumnezeu în minciună și cinstește făptura și îi slujește ei în locul Creatorului, care este binecuvântat în veci" (*Romani* 1, 25). Această idolatrie stă sub *imperiul iraționalității exacerbate a instinctelor și afectelor, desfășurându-se pe fondul libertății autopermisive, lipsită de responsabilitate*…

[47] *Op. cit.*, p. 164-165.

[48] *Instincte, patimi şi conflicte*, Editura Anastasia, 1995, p. 100.

După cum s-a arătat la cea de a șaptea *Adunare Generală a CEB de la Canberra* (1991), „faptul de a înțelege că întreg universul este creația lui Dumnezeu trebuie să transforme comportamentul nostru față de ea. Noi nu o contemplăm din exterior, ci căutăm noi forme de relație cu ea, într-o atitudine de respect plină de atenție. Noțiunea ortodoxă de „theosis" – modul trăirii în Hristos cel înviat care are ca scop transfigurarea umanității și a creației – vestește înnoirea vieții umane și a creației. Spiritualitatea noastră trebuie trăită în serviciul scopului răscumpărător și transformator al lui Dumnezeu care îmbrățișează întreaga creație" (*Rapport du Secretaire general*, p. 3.). Scriptura ne reamintește că opera de răscumpărare înfăptuită de Domnul Iisus Hristos a reînnoit nu numai viața umană, ci întregul cosmos" (*Rapport Section*, I, p. 3).

5. Aspecte ale ingratitudinii

În comunitatea eclesială, pe lângă cei care au *cultivat euharistia caritativă prin hărnicie și dărnicie*, înscriind cea mai înălțătoare pagină de generozitate din istoria omenirii, s-a ivit, din nefericire, și *ingratitudinea* celor care nu s-au apropiat „cu frică de Dumnezeu, cu credință și cu dragoste" de Darul vieții celei adevărate, de Hristos cel mort și înviat pentru mântuirea noastră… S-au ivit profitorii necinstiți, care în nesăbuita lor ingratitudine, ca pierdere a simțului moral, și-au propus să ducă o viață parazitară, beneficiind abuziv de iubirea frățească plină de ospitalitate ce se cultiva în comunitatea creștină. Își dovedesc astfel împlinirea cuvintele Scripturii că „prietenii celui bogat sunt fără număr" (*Pilde* 14, 20); sau că „mulți sunt cei care lingușesc pe un om darnic și toți sunt prieteni ai celui ce dă daruri" (*Pilde* 19, 6). Pe unii ca aceștia, Apostolul neamurilor îi include în categoria celor care au făcut din „*evlavie un mijloc de câștig*", stigmatizându-i ca fiind „stricați la minte și lipsiți de adevăr" (*I Timotei* 6,5), iar Biserica, luând pe mai departe atitudine fermă față de ingratitudinea profitorilor parazitari, a stabilit *discernământul, ca judecată de valoare, în cultivarea euharistică a carității și ospitalității creștine*. Cartea numită *Didahia* sau *Învățătura celor 12 Apostoli*[49] indică precis și concert atitudinea ce trebuie adoptată față de comportamentul abuziv și ingrat al celor pe care îi numește: „*traficanți de Hristos*": „… Dacă cel ce vine la voi este un drumeț, ajutați-l cât puteți; dar să nu rămână la voi decât două sau trei zile, dacă e nevoie. Dacă vrea să se stabilească la voi ca

[49] *PSB 1*, trad. Pr. D. Fecioru, Bucureşti, 1979.

meseriaș, să lucreze și să mănânce; dar dacă nu are vreo meserie, socotiți-vă după priceperea voastră, *ca să nu trăiască împreună cu voi un creștin trândav*. Iar dacă nu vrea să facă așa, atunci face *negușătorie cu Hristos. Fiți cu luare aminte cu unii ca aceștia* (cap. XII, 2-4); „Orice apostol, care vine la voi, să fie primit ca Domnul; dar să nu rămână decât o zi; iar dacă e nevoie și a doua zi; dar dacă rămâne trei zile, este profet fals. Apostolul, când pleacă, să nu ia nimic decât pâine, până ce găsește alt sălaș; dar dacă cere bani, este profet fals" (cap. XI, 4-7); Discernământul în săvârșirea faptei de binefacere impune totdeauna prudența, ca „mamă a înțelepciunii", de unde rezultă îndemnul: „Să asude milostenia ta în mâinile tale, până cunoști cui o dai" (cap. I, 5). Punând stavilă abuzurilor, nu oprim la nici un caz opera caritativă, ci punem rânduială în relațiile noastre, nelăsând ca generozitatea să devină dezordonată. Bunăoară, deși Sfântul Ioan Gură de Aur consideră milostenia ca fiind *βασιλίδα τῶν ἀρετῶν* (*regina virtuților*)[50], nu ezită să combată pe *διασκορπίζειν* (*a risipi miluind fără discernământ*) – identificat la Olimpiada. Acesta face ca iubirea sau generozitatea, devenind slăbiciune, să întrețină trândăvia, parazitismul și abuzurile de tot felul, știut fiind că deviza apostolică este ca „*cel ce nu vrea să lucreze, nici să nu mănânce*" (*II Tesaloniceni* 3, 10).

Pentru a înlătura neajunsurile abuzive și ingrate, începând cu secolul al IV-lea, după încetarea persecuțiilor, opera caritativă a Bisericii a fost organizată instituțional, și dezvoltată în această formă de-a lungul vremii.

În altă ordine de idei, considerăm potrivit să prezentăm și alte *aspecte ale ingratitudinii întâlnite în relațiile interpersonale*. Înainte însă vom preciza că situațiile de ingratitudine reprezintă o încălcare a normalității *relației de reciprocitate dintre dăruitor și beneficiar*, precum și o disociere a dăruitorului de darul său, înfrângând regula că *dăruitorul se află totdeauna în darul său*, încât atitudinea față de darul primit se răsfrânge negativ asupra persoanei dăruitorului.

Situațiile de ingratitudine au o gamă foarte largă, variată și contradictorie de manifestare în relațiile interpersonale, în funcție de conștiința, credința, caracterul, și mai ales de interesele fiecăruia.

Concret vorbind, sunt, de pildă, situații când dăruitorul nu poate continua sau repeta binefacerea așteptată. Pentru unii recunoștința se menține ca memorie activă… Pentru alții recunoștința se stinge, transformând entuziasmul de altă dată în uitare… Pentru alții, însă, locul recunoștinței

[50] Omilia III, 1, „Despre penitență", *PG* 49, 293.

îl ia revolta nesăbuită… În fond, această ultimă atitudine nu este altceva decât autodemascarea interesului egoist și camuflat de ipocrizia și lașitatea ce poartă stigmatul ingratitudinii.

Ne putem referi tot la *falsificarea recunoștinței* și atunci când *hipocrizia*, sub masca mulțumirii plină de gratitudine, ascunde dorința de a obține binefaceri și mai mari… Dăruitorul va realiza înșelarea atunci când, aflându-se în situații dificile, beneficiarul lingușitor și ingrat îl părăsește, deși l-ar putea ajuta… Dar ingratitudinea poate deveni de-a dreptul violentă atunci când binefacerile mult râvnite sunt „recompensate" cu invidie, ură, clevetire, defăimare, sau chiar cu acțiuni potrivnice și dușmănoase. La astfel de situații, reacțiile sunt variate. Unii pot depăși situația afectivă și trec mai ușor, chiar cu indiferență, peste nedreptățile ce se abat asupra lor… Alții însă se simt profund lezați de nedreptatea ingratitudinii, care, devenind obsesie, îi angajează în acțiune adversativă… Și când nu poate fi depășită «legea talionului» ca lege a dreptății intransigente, atunci amorul propriu frustrat vine prin instinctul său de compensare cu replica răzbunării, generatoare a tot felul de animozități personale și conflicte sociale…

În abordarea aceluiași raport dintre binefacere și recunoștință ne putem referi și la aspectul în care accentul cade pe *refuzul darului oferit cu afecțiune, bunăvoință și generozitate*. Dacă Apostolul ne îndeamnă să ne „bucurăm cu cei ce se bucură și să plângem cu cei ce plâng" (*Romani* 12, 15), înseamnă că se cuvine să participăm și la bucuriile vieții semenului, întrucât nu numai dificultățile vieții, ci și bucuriile se doresc a fi comunicate cu același elan al iubirii. Refuzul darului pe care semenul ni-l oferă din afecțiune produce totdeauna mâhnire, fiindcă *iubirea neîmpărtășită este dureroasă și lasă un gol în suflet prin decompensarea ei*. Dar *bucuria darului primit este deplină atunci când generozitatea oferită ca dar primește răspuns printr-un dar restituit beneficiarului cu aceiași afecțiune sinceră. În acest caz, primitorul devine la rândul său dăruitor sau binefăcător, și astfel bucuria comuniunii se amplifică, primind aureola de lumină a iubirii dezinteresate care a generat-o*.

Privind *mulțumirea reciprocă dintre dăruitor și beneficiar*, vom remarca faptul că este un *drept natural, firesc, ca dăruitorul să se bucure în urma darului oferit*, primind cel puțin și numai *răspunsul de mulțumire* din partea primitorului. Dar *bucuria dăruitorului este deplină numai dacă vede rodirea darului său*. De aici rezultă responsabilitatea celui ce primește darul de a-l înmulți, precum este evidențiat acest lucru în cunoscuta pildă

a talanților, în care vedem că *Dăruitorul Dumnezeu cere socoteală și pedepsește pe cei leneși care nu au fructificat darurile Sale*…

În relațiile interumane, acest aspect îl întâlnim în situațiile în care dăruitorul, nerealizând scopul binefacerii sale, trăiește apăsătoarea dezamăgire a eșecului, mai ales atunci când darul oferit a fost obținut prin trudă… E cazul părinților care investind capital și nădejdi entuziaste în viitorul fiilor lor, nu realizează obiectivul și scopul acțiunii întreprinse… Cu voie sau fără voie, acest eșec poartă în sine gustul amar al neîmplinirii, și pe undeva al nerecunoștinței…

În replică la aceste atitudini de ingratitudine, recunoștința își poate arăta *fața luminoasă a iubirii dezinteresate, chiar în lipsa binefacerii*. Un caz poate fi acela al fiilor generoși, care pot fi recunoscători față de părinții lor aflați în nevoi și în dificultăți, fără a-i judeca dacă aceștia i-au neglijat, sau chiar i-au părăsit în viață. Aici e vorba de recunoștința impulsionată de *puterea iubirii care depășește și uită nedreptatea, spre a rămâne, în final, biruitoare*. Acest aspect moral poate fi întâlnit însă și invers, când părinții oferă darurile lor copiilor care, prin atitudinile și comportamentul lor, dovedesc că nu-l merită. E ceva asemănător cu tatăl fiului risipitor din Evanghelie, care primește în brațele iubirii iertătoare și se bucură de venirea fiului care i-a cheltuit averea… Faptul că tatăl își recunoaște cu maximă afecțiune fiul care de-a dreptul l-a sfidat prin faptele sale, apropie această iubire de iubirea față de vrăjmași. E „iubirea crucificată”, ce poartă în sine suspinul sfânt al răbdării, revărsând binefacerile sale fără a primi nimic în schimb… Și într-un caz și în altul e vorba de *generozitatea sufletelor mari, ce pot depăși ingratitudinea pornită din egoismul iresponsabil al nepăsării*… E ceva ce parcă depășește firescul uman, de aceea spunem că este ***l**ucrarea harului lui Dumnezeu, pe măsură să le anime în suflet credința ce rodește totdeauna pacea și bucuria, spre a prisosi nădejdea (Romani 15, 13), care niciodată nu moare, ci mereu încurajează binefacerea*… Unii ca aceștia primesc aureola binecuvântării lui Dumnezeu, dovedind prin lumina faptei lor a fi *„fiii Celui Preaînalt, care este bun cu cei nemulțumitori (ἀχαρίστοι – ingrati) și răi* (*Luca* 6, 35)[51].

[51] Aprofundând acest aspect, vom spune că în acest caz e vorba de *μακροθυμία* (*îndelunga răbdare*), ca rod al Duhului (*Galateni* 5, 22), care împărtăşeşte iubirea lui Dumnezeu (*I Corinteni* 13, 4). Ea nu poate fi însă înţeleasă decât printr-o *„judecată duhovnicească” (πνευματικῶς ἀνακρίνεται – spiritualiter examinatur – I Corinteni* 2, 14), care în fond şi în fapt reprezintă „gândul lui Hristos” (*νοῦς Χριστοῦ – I Corinteni* 2, 15). Altfel spus, cel ce are gândul lui Hristos, este cel care, orice lucrare ar face, o săvârşeşte

6. Cultivarea recunoştinţei ca virtute creştină

Înțelegând sensul și importanța pe care o are recunoștința în viața oamenilor, se impune *cultivarea ei ca virtute pentru a deveni trăsătură de caracter și deprindere în relațiile interpersonale*, cu atât mai mult cu cât s-a constatat că: „Recunoștința este o floare scumpă,/ Ce tainică în inimi înflorește,/ Dar unii o sădesc doar ca s-o rupă,/ Se miră apoi că biata veștejește” (Șt. O. Iosif).

Într-adevăr, recunoștința a fost cultivată prea timid și neconvingător în mare parte datorită egocentrismului statornicit în firea noastră, purtătoare a rănilor păcatului… Cu atât mai puțin acum, când dinamismul acestei virtuți este estompat de interesul febril ce domină viața personală și socială a timpului nostru. Și totuși, pentru ca viața să se poată desfășura în autenticitatea ei firească, puterile noastre morale și spirituale trebuiesc animate și orientate spre valorile perene caracteristice sufletului omenesc.

Pe baza *reciprocității dintre dăruitor și beneficiar*, se cuvine să precizăm că numai *binefacerea dezinteresată* poate pretinde ca și *recunoștința să fie la fel: sinceră și dezinteresată*. În acest caz, binefacerea trebuie *făcută „din suflet, ca pentru Domnul (ἐκ ψυχῆς, ὡς τῷ κυρίῳ)*, nu ca pentru oameni… știind că de la Domnul veți lua răsplata… iar cel ce face nedreptate va lua nedreptatea ce a făcut” (*Coloseni* 3, 23-25).

Adesea pot fi auziți mulți oameni exprimând doleanța față de ingratitudinea celor din jur, fără însă a-și analiza propriile fapte… Mântuitorul ne-a învățat ca totdeauna judecata să o începem cu noi înșine, adică cu judecata faptelor proprii: „Nu judecați ca să nu fiți judecați…” (*Matei* 7, 1). Pentru acest motiv, se cuvine să premergem cu exemplul faptei noastre de binefacere și de recunoștință. Ca oricare altă faptă morală chemată să îndeplinească un rol bine determinat în *educarea caracterului, tot astfel și virtutea recunoștinței se cuvine a fi predicată altora prin exemplul personal*. „*Exempla trahunt*” este deviza care atrage și convinge să urmezi îndemnul ce ți se adresează, fiindcă numai învățătura trăită se oferă model de încredere și de imitație. Adevărul care convinge este în primul rând verificat prin trăirea lui efectivă, deoarece felul transpunerii lui în viață oferă modelul concret de acțiune. Evanghelia lui Hristos a convins și a

---

„în numele Domnului Iisus, mulţumind (*εὐχαριστοῦντες – gratias agentes*) prin El lui Dumnezeu şi Tatălui” (*Coloseni* 3, 17).

schimbat chipul lumii, fiindcă cei care încă de la început au propovăduit-o, au confirmat, prin trăirea lor, viabilitatea învățăturii transmise. Sfântul Apostol Pavel, bunăoară, poate cere credincioșilor să-i „fie următori” (*I Corinteni* 4, 16), deoarece și el este „următorul lui Hristos” (*I Corinteni* 11, 1). Același îndemn îl poate da Apostolul Pavel și lui Timotei, fiindcă acesta „știe de la cine a învățat” (*II Timotei* 3, 14); și prin el, nouă tuturor (*II Timotei* 2, 2): „fă-te pildă credincioșilor cu cuvântul, cu purtarea, cu dragostea, cu duhul, cu credința, cu curăția” (*I Timotei* 5, 12). Și am putea continua „și cu recunoștința”, deoarece și ea se regăsește și se împlinește în această multitudine de daruri ca unic „rod al Duhului” (*Galateni* 5, 22).

În relațiile interpersonale virtutea recunoștinței a fost și poate fi cultivată în ambianța *ospitalității*. Iubirea de străini sau ospitalitatea (*I Timotei* 3, 2; *Tit* 1, 8) devenise o regulă de comportament creștin încă din perioada apostolică, ca o concretizare a iubirii frățești. Bucuria comuniunii frățești cuprindea pe toți cei ce mărturiseau aceiași credință și se împărtășeau din roadele aceluiași har dumnezeiesc, fie de aproape, fie de departe, după cum mărturisește un document al primelor veacuri creștine: „*... Se iubesc unii pe alții... Cel ce are dă fără invidie celui care n-are. Dacă văd un străin, îl duc sub acoperișul lor și se bucură de el ca de un frate adevărat, că ei nu se numesc frați după trup, ci în duh și în Dumnezeu*”[52]. Această bucurie ospitalieră se actualizează și se concretizează mereu prin *darul oaspetelui*, precum și printr-un dar-răspuns din partea celui care îl primise, încât *reciprocitatea darului oferit și primit păstrează vie amintirea comuniunii euharistice frățești*. Și astfel „*dar din dar se face har*”, ceea ce înseamnă că harul creează bucuria comuniunii, iar darul amplifică lucrarea harului spre bucuria vieții duhovnicești a fiecăruia.

Pentru a deveni deprindere și trăsătură de caracter, virtutea recunoștinței se cuvine a fi *cultivată mai întâi în familie, de la vârsta cea mai fragedă a copilăriei*, prin dezvoltarea *simțului de reciprocitate dintre dăruitor și beneficiar*, menit să anime generozitatea sufletească. Întrucât copiii sunt „ochii părinților”, un rol de prim ordin în educația săvârșită în cadrul familiei o au părinții, atât *prin îndemnurile date, cât mai ales prin exemplul comportamentului lor*. Este locul să semnalăm că greșesc acei părinți care din prea multă iubire față de odraslele lor le satisfac acestora toate dorințele, cele mai multe lipsite de motivații obiective, fără a-și da

[52] *Apologia lui Aristide*, XV, 7, trad. Pr. D. Fecioru, rev. *Mitropolia Banatului*, 7-8/1983, p. 432.

seama că *prin lipsa de discernământ capriciile închid viața sufletească a copilului, dezvoltând egoismul*. De aceea, părinții care nu cultivă spiritul de generozitate, prin *crearea la copiii lor a deprinderii, nu numai de a primi, ci și de a oferi chiar din puținul lor, sau din darul primit*, vor deveni victimele egoismului propriilor copii lipsiți de gratitudine, pe care îl vor constata poate la bătrânețe, când va fi prea târziu…

Pe lângă familie, alți factori ai educației sunt *Școala* și *Biserica*. Școala cultivă virtutea recunoștinței atât prin ora de religie și programul aferent de educație religioasă, cât și prin orele de educație civică și literară, iar Biserica cultivă virtutea euharistiei mai ales prin *comuniunea liturgică*, după cum îndeamnă Sfântul Ignatie Teoforul: „*Sârguiți-vă să vă adunați cât mai des pentru a aduce lui Dumnezeu mulțumire (euharistie – recunoștință) spre slava Lui*. Când vă adunați des, sunt nimicite puterile satanei, iar prin unirea credinței noastre se pregătește prăpădul lui”[53].

S-a remarcat în acest sens că „participarea comună la Liturghie presupune o educație a participanților în sens spiritual, moral și ecologic cu privire la natură, ca materie oferită spre sfințire și dăruire omului… Omul pătrunde sensul duhovnicesc al creației și este conștient de obligația de a respecta viața sub toate aspectele ei ca dar al lui Dumnezeu, și caută să ajungă la comuniunea cu Dumnezeu, cu sine și cu semenii. În Liturghie, întâlnirea cu alți oameni, închinarea, ascultarea cuvântului evanghelic creează un sens al sacralității materiei. Educația pentru Euharistie poate fi alternativa viabilă față de tentațiile lumii moderne marcată de violență, indiferență comunitară și hedonism”[54].

Pentru ca recunoștința să fie mereu vie în sufletul credincioșilor, Biserica a rânduit o *rugăciune specială* în acest sens, spre a ne ajuta și îndruma cum să cerem lui Dumnezeu ca mulțumirea noastră față de semeni să fie desăvârșită prin harul și binecuvântarea Sa: „Dumnezeule al dragostei, Ție îți sunt dator a-ți mulțumi pentru dulcele simțământ al dragostei și ocrotirii, de care mă bucur. O, Cela ce ești izvorul tuturor bunătăților revarsă binecuvântarea și binefacerile Tale peste robul Tău (numele). Apără-l de toate primejdiile ce înconjoară viața muritorilor de pe pământ. Fă să răsară asupra lui totdeauna un soare strălucitor, ca să risipească norii grijilor și suferințelor. Umple inima lui de bucuria mântuirii Tale… nu-l lăsa ca apăsătoarele suferințe să-i înnoureze fruntea și să-i amărască inima… Fă

[53] *Epistola către Efeseni* 13, 1-2, *PSB* 1, p. 161.

[54] Pr. lect. dr. Dan Sandu, „Al Domnului este pământul şi plinirea lui” – *Psalmul 23*, 1, în vol. *Cosmosul, între frumos şi apocaliptic*, Alba Iulia, 2007, p. 597.

ca fiecare din zilele lui să se asemene unui râu limpede și lin, ce curge prin grădini înverzite și printre flori… Ori în ce parte va merge și se va afla, umbrește-l cu bunătatea Ta… Îngerul Tău cel bun să-l însoțească și să-l păzească în toată viața lui; iar după o viață lungă, plină de binefaceri și fapte bune, să se învrednicească a dobândi bunătățile Tale cele fără de sfârșit, gătite pentru toți cei ce lucrează virtutea”.

Legitimitatea familiei creştine în contextul actual

Când spunem „legitim” înțelegem că un lucru este just sau echitabil, adică justificat sau îndreptățit, găsindu-și un temeinic motiv al existenței și afirmării sale în viața socială. Aceasta se poate spune despre familie, în general, și despre familia creștină, în special, încât în cele ce urmează ne vom referi tocmai la acest aspect.

Cea mai completă şi veşnic actuală definiție a căsătoriei a fost formulată de Modestinus în secolul III d.Hr. Ea sună astfel: *„justum matrimonium est conjunctio maris et feminae, consortium omnis vitae, divini et humani juris communicatio“* (Dig. 23.2.1).

Definiția stabilește că prin căsătorie se realizează o legătură încheiată pe toată viața *(consortium omnis vitae),* statornicind între soți o comuniune desăvârșită, cu privire la bunurile materiale *(comunicatio humani juris),* precum și o participare a femeii la dreptul divin al bărbatului, mai precis la cultul strămoșilor lui *(comunicatio divini juris).*

Însușindu-și în întregime această definiție, Biserica stabilește că actul căsătoriei se întemeiază pe o legătură firească între un bărbat și o femeie în scopul însoțirii lor pentru întreaga viață, cuprinzând atât elementul comun, natural al consensului, cât și elementul religios sau supranatural, care pecetluiește întărind și sfințind acest consens prin împărtășirea de harul pe care îl mijlocește Sfânta Taină a Cununiei[1].

De fapt, însăși cuvântul „cununie” ne duce cu gândul la *κοινωνία* ca și comuniune, unitate de gândire, acțiune și destin ce se impune a fi statornicită între soții care alcătuiesc familia. Este interesantă concepția platonică cu privire la *mitul omului primar androgin*, care cuprindea în sine atât caracterele bărbatului, cât și ale femeii. Povestea spunea că pentru a-i face mai slabi și a-i determina să se înmulțească, Zeus i-a tăiat pe oameni în două. De atunci, determinați de erosul din sufletul fiecăruia, își caută unitatea, în contextul unei sfâșietor de dureroase atracții…

De aici vedem că persoana umană se împlinește pe sine numai în *comuniune*. *Comunicarea și comuniunea* sunt definitorii omului ca *ființă*

[1] Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *Drept canonic ortodox*, vol. II, Bucureşti, 1990, p. 67-68.

socială. La aceasta se adaugă și *aspirația naturală a sufletului spre valori*: spre bine, adevăr și frumos. Astfel, familia oferă cadrul firesc al fructificării acestor tendințe sau predispoziții native, specifice persoanei umane…

Privind însă în actualitate, constatăm că secularismul lumii în care trăim manifestă dificultăți sociale, ce pornesc din descumpănirea celulei de bază, care este familia. Fiindcă atunci când familia își pierde esența ei sacră, ca instituție divino-umană, omul rămâne să plutească pe valurile vieții numai cu o singură vâslă, sau să zboare numai cu o singură aripă. Și de aici dezorientarea ce-i aduce neîmplinirea….

Secularismul neopăgân actual, scoțând pe Dumnezeu din sufletul omului, l-a lăsat pustiit în zbuciumul unei libertăți anarhice și rătăcitoare, amintindu-ne de declinul familiei păgâne, care a constituit una din cele mai hotărâtoare cauze ale prăbușirii morale a imperiului roman. E suficient să arătăm, spre exemplificare, că din dorința de a pune ordine în societatea romană, Octavian Augustus s-a văzut nevoit să elimine factorii nocivi care au dus familia la decadență. Necruțător și drept, dă în anul 18 î.d.Hr. *„Lex Iulia de adulteriis et pudica”,* trimițând în exil chiar pe propria nepoată, precum și pe Ovidiu, răsfățatul poet al Romei și autorul lui „Ars amandi“… Legea era cu atât mai necruțătoare, cu cât obliga pe soț să denunțe soția adulteră și pe complicele ei.

Acele timpuri însă au trecut. Acum oamenii nu mai acceptă legi care să le orienteze iubirea. Nu-i mai interesează statornicia iubirii, ci satisfacerea plăcerii în funcție de situațiile aflate în continuă schimbare. Spunea pe drept cuvânt *F.M. Dostoievski: „dacă Dumnezeu n-ar exista, totul ar fi permis“*. Epoca contemporană experimentează tragic aceste cuvinte, *declarându-l pe Dumnezeu mort și anulând noțiunea de păcat*. Astfel, dacă desfrâul nu mai este păcat, atunci nici noțiunea de „infidelitate conjugală” nu mai există sub aspect moral-spiritual… Și de aici odrăslește sexualitatea exacerbată, ca declanșare instinctivă, care anulează sentimentul nobil și romantic al iubirii… Asistăm la situația când omul singur și-a creat drepturile fundamentale ale afirmării propriei personalități, dar în condiții de libertate autopermisivă, acestea prezintă dificultăți în realizarea obiectivelor urmărite… Într-un segment al acestei afirmări, poți să contractezi căsătoria, precum tot așa de ușor o poți și desface. Mai tragic este atunci când apar copiii. În mod firesc, și ei își cer dreptul de a-și împlini sensul vieții și menirea pentru care au apărut în lume. Dar responsabilitatea părinților, de multe ori, se reduce la propriul egoism. Îi interesează mai mult viața lor,

împlinirea a ceea ce ei numesc fericire. În astfel de situații nu ne va mira dacă, în SUA, 33% din femei sunt divorțate sau văduve. În Anglia, una din trei căsătorii contractate sfârșesc prin divorț, și tot în SUA s-a ajuns ca la două căsătorii să se înregistreze un divorț[2].

Când ne referim la dizolvarea familiei prin divorț, nu putem rămâne numai la libertinajul erotic al plăcerii, pe care îl caută deopotrivă femeia și bărbatul, ci trebuie căutate și cauze de ordinul multiplelor neînțelegeri și nepotriviri de caracter, sau a căsătoriilor contractate din diferite interese materiale, iar când se stinge cauza, dispare și efectul…

Tot cauză a desfacerii căsătoriilor și a dizolvării familiei poate fi chiar de *ordin juridic*, în sensul că prea ușor se dă sentința de desfacere a căsătoriei. O altă cauză a divorțului rezidă și în contractarea pripită a căsătoriilor. Potrivit „dragostei la primă vedere", sentimentul o ia înaintea dreptei judecăți, a chibzuinței, și când flăcările afective se sting iar relațiile familiale sunt judecate „la rece", încep să apară, din cutele întortochiate ale sufletului, tot felul de capricii, de ambiții, de interese egoiste și meschine, ce deschid prăpastia neînțelegerilor…

Fără îndoială, cauza dezorientării sociale în care trăim și a existenței tragice în care ne zbatem, a tensiunilor care spulberă orizontul luminos al vieții, este în primul rând lipsa familiilor consolidate, pe măsură să formeze caractere, ce imprimă vieții calitatea afirmării ei depline, încât, în cele ce urmează se cuvine să ne referim la *temeiurile morale care legitimează familia creștină în contextul actual*.

Morala creștină consideră familia de *origine divină* și apreciază că ea s-a încheiat odată cu prima căsătorie între bărbat și femeie, după cum ne mărturisește referatul biblic despre creație: „Și a zis Domnul Dumnezeu: nu e bine ca omul să fie singur; să-i facem ajutor potrivit pentru el"… Iar apoi se constată: „iată acesta-i os din oasele tale și carne din carnea ta; ea se va numi femeie pentru că este luată din bărbatul ei. De aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va uni cu femeia sa și vor fi amândoi un trup" (*Facerea* 2,18-24). Și se spune mai departe că „ceea ce Dumnezeu a legat, omul să nu despartă".

De aici rezultă *unitatea* și *indisolubilitatea căsătoriei*.

Unitatea familiei are următoarele elemente specifice, *date în actul creației ca destin uman*:

---

[2] Adrian Thatcher, *Descătuşarea sexului*, trad. Mariana Grancea, Bucureşti, 1995, p. 174.

1. *„Nu e bine să fie omul singur”*. De ce a constatat Dumnezeu aceasta? Fiindcă omul este o *persoană*, iar persoana prin structura ei prezintă *intenționalitate spre comuniune și comunicare*. Omul este creat după chipul Sfintei Treimi. Iar Treimea este formată din persoane care, având aceeași ființă, comunică între ele prin forța *iubirii* aceluiași duh al perihorezei Treimice.

2. *„Potrivit pentru el“*. Aceasta înseamnă că, prin actul creației și prin destinul care îl deține familia, *bărbatul și femeia își comunică ființa ca persoane libere și egale*, ce se împlinesc reciproc în măsura în care comuniunea dintre ei este animată de iubirea și harul lui Dumnezeu. În această situație familia reprezintă icoana Sfintei Treimi, ca unitate de ființă, în care Persoanele își comunică iubirea care le definește comuniunea.

În acest context putem spune că potrivirea naturii umane în ea însăși constituie premisa majoră a comunicării ce duce la comuniunea ce se realizează în plan moral, fiindcă numai cei ce se potrivesc pot intra într-un dialog activ și statornic ce dezvoltă afecțiunea reciprocă menită să creeze și să asigure comuniunea ca unitate dinamică și creatoare de valori ce pot fi împărtășite și altora. De aici se formează unitatea familială care mereu se îmbogățește prin comuniunea ființelor care provin din ea. De aceea, replica negativă a acestei „potriviri” rezidă în faptul că nepotrivirile crează totdeauna o comunicare artificială care, falsificând comuniunea, ruinează și unitatea. Iar în această situație, nepotrivirile de caracter constituie un motiv ce se ia în seamă de către instanțele de judecată atunci când pronunță desfacerea căsătoriei.

3. *Femeia este de aceeași ființă cu bărbatul*: „os din oasele lui; carne din carnea lui”, stabilind astfel o primă însușire a căsătoriei: *unitatea de ființă a soților*. Această unitate reiese și din cuvintele Scripturii: „ea va fi numită femeie, fiindcă este luată din bărbatul ei“. Tema comună a cuvintelor „bărbat” și „femeie” în originalul ebraic confirmă acest fapt. „Bărbat” se spune în limba ebraică: *iș,* iar „femeie”: *ișa,* adică *soț-soție.* Unitatea de ființă dintre soți asigură *egalitatea* lor după *natură și deopotrivă în fața lui Dumnezeu*, care este *Părintele amândurora, fără nici o deosebire…*

4. Referatul biblic ne spune apoi că *„vor fi amândoi un trup“*, pentru ca și ei să transmită viața unității lor mai departe, urmașilor lor, spre a-și împlini menirea.

De aici vedem că familia creștină este *monogamă*. Unitatea trupească este un datum aparținător tainei creației lui Dumnezeu. Ea rezidă în faptul că

sexele se atrag spre a forma omul întreg, care este bărbatul și femeia. Fiind vorba de un bărbat și o femeie, căsătoria primește caracterul *monogam, iar desfrâul sau infidelitatea este un defect sau un păcat împotriva unității trupești a soților*, după cum arată atât de clar Sfântul Apostol Pavel: „nu știți că cel ce se alipește de desfrânată este un trup cu ea?"; „Căci vor fi, zice, amândoi un trup. Fugiți de desfrânare. Orice alt păcat ar face omul este în afară de trup; dar cel ce face desfrânare păcătuiește în trupul său. Sau nu știți că trupul vostru este templu al Duhului Sfânt ce este în voi, pe care îl aveți de la Dumnezeu, și că nu sunteți ai voștri" (*I Corinteni* 6, 16-19).

În același timp, faptul că Mântuitorul precizează atât de clar, cu privire la destinul căsătoriei, că: „*Cel ce i-a făcut dintâi, bărbat și femeie i-a făcut*" (*Matei* 19, 4), *exclude posibilitatea întemeierii familiilor homosexuale*, ca fiind opuse naturii umane, precum și scopului întemeierii căsătoriei și familiei.

A doua caracteristică a căsătoriei este *indisolubilitatea*, ceea ce înseamnă că aceasta, formând o unitate după modelul Sfintei Treimi, nu poate fi desfăcută. Ea se bazează pe cuvintele: *„ceea ce Domnul a legat, omul să nu despartă"*. Două situații pot dizolva căsătoria: *infidelitatea conjugală* (*Matei* 19, 9), fiindcă iubirea ca și condiție ce stă la baza unității familiale este anulată; apoi, *moartea unuia dintre soți*, după spusele Sfântului Apostol Pavel: „Femeia este de legată de soțul ei cât trăiește acesta" (*Romani* 7, 2). Apostolul precizează însă cu privire la indisolubilitatea căsătoriei: „Femeia să nu se despartă de bărbat. Iar de se va despărți să nu se mărite, sau să se împace cu bărbatul său; și *bărbatul* să nu-și lase femeia" (*I Corinteni* 7, 10-11). Atât de mult s-au întipărit în conștiința primilor creștini cuvintele Apostolului, încât multe din femeile rămase văduve, nici nu se mai recăsătoreau; de aceea se și numeau „*fecioare*" (ca și cum nu ar mai fi fost căsătorite), iar Biserica le purta de grijă să-și poată trăi văduvia feciorelnic. Sfântul Ignatie Teoforul (+ 107) salută, la sfârșitul epistolei către smirneni, și pe „*fecioarele cele numite văduve*" (XIII, 1)[3]. Pe de altă parte, apologeții din sec. al II-lea, precum Teofil al Antiohiei, Atenagoras, și alții considerau cea de a doua căsătorie ca *„un adulter gentil"*.

Prin urmare, *femeia, fiind darul lui Dumnezeu dat bărbatului cu un anumit scop și cu o anumită finalitate, nu poate fi socotită posesia lui de care poate dispune arbitrar. Și nici femeia nu se poate sustrage din această*

[3] *PSB* 1/1979, p. 186.

unitate și comuniune statornicită de Dumnezeu, Creatorul și Stăpânul vieții lor. Este adevărat că, în baza libertății sale, omul se poate abate de la lăsământul dumnezeiesc, dar nu fără riscul de a-și deruta și dezorienta propria viață.

Indisolubilitatea căsătoriei are ca temei *sacralitatea „tainei în Hristos și în Biserică"*. În unitatea familiei, soții se sfințesc reciproc prin harul lui Dumnezeu, de aceea și copiii vor fi sfinți: „Pentru că bărbatul necredincios se sfințește prin femeie, și femeia necredincioasă se sfințește prin bărbat; fiindcă altfel copiii voștri ar fi necurați, dar acum sunt sfinți" (*I Corinteni* 7, 14).

În acest context, Apostolul stabilește și *regula de aur* ce stă la baza unității familiale, și anume: *„Bărbatul să arate femeii bunăvoința datorată, asemenea și femeia bărbatului"* (*I Corinteni* 7, 4). Altfel spus, *„femeia măritată se îngrijește cum să placă bărbatului"* (*I Corinteni* 7, 34). Asemenea trebuie să fie și grija bărbatului, care este dator *„să-și iubească femeia, precum și Hristos a iubit Biserica și s-a dat pe Sine pentru ea"* (*Efeseni* 5, 25), fiindcă, conform cuvintelor Apostolului, *„femeia nu este stăpână pe trupul ei, ci bărbatul; asemenea nici bărbatul nu este stăpân pe trupul său, ci femeia"* (*I Corinteni* 7, 4).

Unitatea și egalitatea dintre soți se realizează rodnic și durabil atunci când aceștia respectă îndemnul Apostolului ca *femeia* să se străduiască ca totdeauna *să placă bărbatului*, la fel și *bărbatul să placă femeii* (*I Corinteni* 7, 34-35).

Această reciprocitate de afecțiune și dăruire ce conduce la acțiune comună și unitară, se întemeiază, în viziunea Apostolului, pe viața de har care o animă „*spre zidire*" = *πρὸς οἰκοδομήν* – (*Romani* 15, 2), înțelegând comunicarea și *desăvârșirea calităților, care realizează viața în Hristos, viețuire*, de altfel, *comună și specifică relațiilor dintre creștini*, încât duhul Bisericii, ca Trup tainic al Domnului, se transmite și se realizează în viața de familie. Iar această *zidire reciprocă „în Hristos și în Biserică"* are menirea de a cultiva „dragostea sinceră" (nefățarnică), creind ambianța „iubirii frățești", „luând unul înaintea altuia cu cinstirea"; „cu bucurie în nădejde, răbdare în necaz, stăruință în rugăciune"; „având aceleași gânduri unul pentru altul… nerăsplătind rău pentru rău", ci „purtând grijă de cele bune înaintea tuturor oamenilor" (*Romani* 12, 9-18). Într-o astfel de *ambianță duhovnicească*, se va *risipi egoismul generator de interese meschine*, ambiții sterile, capricii sau pofte nesăbuite… În schimb, animată de duhul iubirii lui Hristos prin lucrarea Duhului Sfânt, familia creștină se constituie

ca mediu propice în creșterea și educarea copiilor, pe măsură să transmită lumii duhul și viața de comuniune creștină, de sfințire și de ordine. Într-o astfel de situație, pe bună dreptate, familia va fi numită *ἐκκλησία μικρά* [4] (Biserica în miniatură) de către Sfântul Ioan Gură de Aur, unul din cei mai avizați interpreți ai scripturilor pauline.

Într-adevăr, prin devotamentul, cinstea, sfințenia și spiritul de dăruire jerfelnică, familia creștină s-a dovedit în istorie o adevărată școală de formare a caracterelor morale și un ferment înnoitor al vieții sociale orientat spre creativitate și împlinire.

Arătam la început că, în definiția formulată magistral de spiritul juridic roman, se specifica în mod explicit că ea se constituie „pe toată viața, conform dreptului divin și omenesc". Orientată astfel după voința lui Dumnezeu, dar și animată de viața de har, reciprocitatea altruistă statornicită în familia creștină are menirea să dăinuiască nu numai până la mormânt, ci chiar și dincolo de mormânt. Această credință este imortalizată și prin îndătinarea ca soții să-și aibe mormintele străjuite prin unitatea aceleiași cruci, cu numele fiecăruia gravat pe ea.

Corelat de această realitate ne apare sugestiv și plastic dialogul exprimat în următoarea interogație gradată:

„– Ce este mai tare decât lemnul?
– Focul.
– Ce este mai tare decât focul?
– Apa.
– Ce este mai tare decât apa?
– Stânca.
– Ce este mai tare decât stânca?
– Omul.
– Ce este mai tare decât omul?
– Moartea.
– Ce este mai tare decât moartea?
– Dragostea lui Dumnezeu".

Astfel, iubirea lui Dumnezeu care i-a legat pe soți în această viață, va dăinui veșnic, în veșnica comuniune cu El…

Dacă unitatea familiei creștine se întemeiază pe cuvintele apostolice și pe experiența de viață a creștinismului primar, cu totul altfel se prezintă lucrurile în actualitate. Astfel, în contextul actual se vorbește tot mai mult

[4] Omilia 20 la Efeseni, *PG* 62, 143.

de *victimizarea femeii și chiar a familiei de către bărbatul care, în calitate de „pater familias“, își asumă despotic „jus vitae ac necis“, bineînțeles sub alte forme decât cele din antichitatea precreștină*…

În antichitate se vorbea de *„legea bărbatului” = ὁ νόμος τοῦ ἀνδρός*, considerându-se că divinitatea comunică mai ales cu bărbații maturi, acestora revenindu-le rolul de a-i îndeplini voia, impunând-o deopotrivă în familie și în societate, încât modul de comportare al zeilor trebuia să fie urmat atât de soție, cât și de sclavi. Epoca postmodernă în care ne aflăm s-a „debarasat” de comportamentul zeilor și a proclamat emanciparea femeii de sub milenarul ei jug; dar, paradoxal, a *mondializat victimizarea femeii*. E suficient să amintim că, potrivit statisticilor, numai în anul 2003, în România, peste un milion de femei au fost agresate în familie, cele mai multe cazuri fiind provocate de soțul alcoolic și sărac, sau de infidelitatea femeii…

S-a remarcat că „femeile împreună cu copiii și bătrânii (mai ales bătrânele) reprezintă, datorită caracteristicilor lor bio-psiho-constituționale și comportamentale, categorii de persoane cu un grad ridicat de vulnerabilitate victimală. Prin tradiție, imaginea femeii în raport cu bărbatul a fost, în general, devalorizată, indiferent de vârsta sau statutul ei (ca soră, fiică, soție, mamă, bunică), capul familiei fiind totdeauna bărbatul…”[5].

Referindu-ne în concret la *victimizarea femeii în familie*, vom puncta câteva complexe resimțite de femeie, cu efecte psiho-comportamentale dintre cele mai dezastruoase asupra vieții acesteia.

1. Sentimentul de *neputință în fața violenței* are ca efect pierderea puterii de decizie și a discernământului ca posibilitate de deosebire a binelui de rău, trăind forma unei dezorientări.

2. Victimizarea femeii în familie degenerează în *lipsa respectului de sine*, fapt ce atrage obsesia complexelor de inferioritate, femeia ignorân-du-și calitățile și talentele, manifestând o părere proastă despre sine, conformă părerii agresorului.

3. Femeia victimizată *nu conștientizează anormalitatea* situației și, ca urmare, *acceptă orice din partea agresorului, ca pe un dat firesc*.

4. Femeia victimizată *trăiește sentimentul de frică*. Acesta fiind dominant, ea devine *timidă, reținută, speriată, în așteptarea viitoarei bătăi*…

[5] Doina Gâdei, *Victimizarea femeii în România în perioada de tranziție*, Craiova, 2003, p. 36.

5. Nu numai frica este dominantă în sufletul femeii victimizate, ci mai mult decât atât, *transformarea reacției de frică în reacție de furie, dar nu furia ca forță de a depăși teama, ci furia neputincioasă, care mocnește și enervează steril, manifestată ca lipsă de reacție, pentru a nu-l înfuria mai tare pe agresor*. Menținând această teamă morbidă, la un moment dat femeia nu o mai poate stăpâni, și nu se mai poate controla nici pe sine, răbufnind în disperarea ce duce la crimă sau sinucidere…

6. Sentimentul vinovăției sau al autoculpabilizării este consecința unei concepții sociale greșit înțeleasă, care consideră că doar „femeile sunt rele"; sunt bătute fiindcă ele însele acceptă să fie bătute. Este adevărat că acest sentiment al *autoculpabilizării, determinat de prejudecata că „femeile sunt rele și trebuie bătute…"*, poate fi eliminat din suflet printr-un lucid examen al conștiinței, în care să fie analizate obiectiv propriile atitudini și situații, până ce conștientizează că s-a comis o fărădelege, și astfel s-a săvârșit un act de nedreptate, pe care ea are obligația morală să-l îndrepte, sau cel puțin să nu-l tolereze, dar până la urmă lucrurile rămân confuze…[6]

De reținut este faptul că în apărarea femeii victimizate se pronunță atât *constituția țării, cât și codul penal*. Astfel, constituția specifică faptul că „dreptul la viață, precum și dreptul la integritatea fizică și psihică ale persoanei sunt garantate. Nimeni nu poate fi supus torturii și nici unui fel de pedeapsă sau de tratament inuman" (art. 22). În același sens se precizează că „libertatea individuală și siguranța persoanei sunt inviolabile" (art. 23). Pe de altă parte, codul penal român definește cinci niveluri ale actelor de violență: lovituri și alte violențe; vătămare corporală; vătămare corporală din culpă; vătămare corporală gravă; lovituri cauzatoare de moarte. Sentințele variază în funcție de nivelul rănirii, care este definit de numărul de zile de tratament medical necesare. Pedeapsa maximă este de 10 ani închisoare pentru lovituri cauzatoare de moarte.

Dar procedurile prin care trebuie să treacă o victimă pentru a ajunge la condamnarea agresorului sunt destul de anevoioase în România, încât descurajează victima să ajungă cu plângerea sa în fața tribunalului.

Privind victimizările domestice, este adevărat că adoptându-se legea divorțului, prin acordul părților, s-a creat o mai mare libertate femeii de a scăpa de violența din familie. Dar, chiar și atunci când este obținut divorțul, pentru multe victime, violența nu încetează. Multe femei, neavând unde

[6] *Ibidem,* p. 322.

merge după divorț, se văd nevoite să revină la vechea locuință, împreună cu agresorul lor, și astfel își face apariția recrudescența aceleiași victimizări…

Pe de altă parte, o victimă a violenței domestice poate obține un ordin de „pază“ față de agresorul lor, dar un astfel de ordin poate fi obținut doar în cadrul procedurii de divorț[7].

Până aici ne-am referit în mod special la victimizarea femeii în familie. Pentru a face însă o judecată imparțială, *„audiatur et altera pars“*... Dacă femeile sunt victimizate prin puterea masculină, la fel *și bărbații pot cădea victime*, nu forței abuzive, ci agresiunii afective, subtilă și perfidă, a femeii, care, urmărind diferite interese egoiste, își exercită instinctul de dominație sentimentală și sexuală. Intrând ca o „felină” blândă și plină de tandrețe în inima bărbatului pe care, dominându-l afectiv, îl folosește până la atingerea scopului propus, apoi se retrage inteligent și subtil, privindu-și victorioasă și fără milă „victima” părăsită, lăsând-o însingurată și dezorientată, de multe ori în situații tragice, istovită de boală, neputință sau bătrânețe.

Pentru abilitatea spiritului lor de dominație afectivă, femeile sunt adesea folosite în spionaj, și nu fără succes, fiindcă au „puterea” de a pătrunde în tainele sufletului, spre a-l cuceri și pentru a obține ce doresc… Cazul lui Samson și Dalila din Biblie este doar unul din multitudinea celor pe care le-a consemnat istoria. El a devenit însă celebru și a fost imortalizat în pictură, teatru și muzică, precum opera lui Saint-Saens, sau în poezie. Mihai Eminescu, bunăoară, face referire la el în „Scrisoarea a V-a”:

„Biblia ne povestește de Samson, cum că muierea,
Când dormea, tăindu-i părul, i-a luat toată puterea
De l-au prins apoi dușmanii, l-au legat și i-au scos ochii,
Ca dovadă de ce suflet stă în piepții unei rochii…”.

De aici și „morala” sugerată de poet:

„Când cochetă de-al tău umăr ți se reazimă copila,
Dac-ai inimă și minte, te gândește la Dalila…”.

Și tot același final al poeziei, ca un avertisment al prevederii:

„Când vezi piatra ce nu simte nici durerea și nici mila –
De ai inimă și minte – feri în lături, e Dalila!”.

Dar toate aceste forme ale victimizării domestice, atât prin forță, cât și prin afecțiune perfidă, rămân realități dure, cu finalitate tragică. Ele nu au nimic comun cu spiritul unei familii cu adevărat creștine, fiindcă îi

[7] *Ibidem,* p. 313-316.

compromit autenticul… Cei ce sunt ispitiți să cadă în plasa lor diabolică, și-au pierdut însăși calitatea morală de fii ai împărăției lui Dumnezeu, în care au intrat prin Botez și au întemeiat familia prin Taina Sfintei Cununii.

Potrivit învățăturii Evangheliei lui Hristos, se cuvine ca „bărbații să-și iubească femeile lor ca și trupurile lor. Cel ce își iubește femeia, pe sine se iubește. Căci nimeni nu și-a urât vreodată trupul, ci îl hrănește și-l încălzește, precum și Hristos Biserica” (*Efeseni* 5, 28-29). Astfel, bărbaților li se cere să „trăiască înțelepțește cu femeile lor, fiind făpturi mai slabe, și dându-le cinste ca unor împreună moștenitoare ale vieții harului” (*I Petru* 3, 7). La fel și femeile sunt îndemnate să ducă o viață „curată și plină de sfială”, accentuând nu podoaba „cea din afară… ci omul cel tainic al inimii, în nestricăcioasa podoabă a duhului blând și liniștit, care este de mare preț înaintea lui Dumnezeu” (*I Petru* 3, 2-4).

Într-un prea frumos poem de nuntă oferit binecunoscutei Olimpiada din Constantinopol, Sfântul Grigorie de Nazianz îi arată cum poate și trebuie să aducă mângâiere și alinare soțului său aflat în luptă cu valurile vieții. Ea îi va oferi totdeauna blândețea sufletului, spre a-i liniști inima, întocmai cum este îmblânzit un leu… Oferindu-i un suflet senin, vor împărtăși împreună atât bucuriile, cât și necazurile. Mai convingătoare sunt însă cuvintele poetului:

„… Femeie fiind, nu te împinge spre înfumurare bărbătească.

Nu-ți afirma peste tot neamul nobil, nici nu te trufi cu eleganța veșmintelor, nici cu înțelepciunea: căci înțelepciunea stă în a te supune așezămintelor conjugale.

Căci legătura căsătoriei pune în comun între cei doi toate.
Lasă de la tine atunci când soțul tău fierbe,
ajută-l când e chinuit și suferă
cu vorbe dulci și îndemnurile cele mai bune
Căci nici cel ce hrănește lei nu domolește cu forța furia fiarei,
când răsuflarea ei fierbe și răcnește, ci o îmblânzește
mângâind-o cu mâinile și cu cuvinte blânde…

Să ai în comun cu el toate bucuriile și durerile comune și grijile, fiindcă acest lucru sporește casa…

Suferă măcar puțin împreună cu el când se necăjește, căci durerea prietenilor e un leac plăcut al suferinței. După care însă, având un chip vesel, risipește îngrijorările inimii lui.

Căci pentru bărbatul întristat limanul cel mai bun e soția”[8].

Din cele mai sus tratate rezultă că morala creștină stabilește elementele de bază ale familiei, pe măsură să împlinească și să desăvârșească personalitatea umană ce se definește ființial ca intenționalitate spre comuniune și aspirație spre valori… Astfel, „bărbatul e capul familiei; femeia e strălucirea – sărbătoarea bărbatului… Bărbatul e chemare, rațiune, cunoaștere, putere, reflexiune, creație; femeia e răspuns, inimă, iubire, dăruire, spontaneitate, procreație, posibilitate de inspirație și de revelare a puterii lui“[9].

În același timp, familia creștină împlinește scopul vieții omenești pe pământ, precum și destinul existențial al omului, în sensul că „bărbatul dorește prin femeie o continuare a sa, a operei sale, pentru a înfrânge fizic moartea; femeia dorește să poarte, să nască fructul trupului său cu iubire și devotament”[10].

În concluzie, se impune întrebarea legitimă: societatea postmodernistă în care trăim mai are nevoie de familie?… Dacă răspunsul este afirmativ, atunci familia creștină autentică rămâne un model veșnic actual.

---

[8] Sfântul Grigorie de Nazianz, *Poem-îndemn către Olimpiada,* Migne *PG* 37, 1542-1551, trad. diac. Ioan Ică jr., publicat în vol. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cuvioasa Olimpiada diaconiţa: o viaţă, o prietenie, o corespondenţă*, Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 85-86.

[9] Pr. Constantin Galeriu, *Taina nunţii,* în rev. „Studii Teologice”, nr. 7-8/1960, p. 489.

[10] O. Piper, *L'Evangile et la vie sexuelle*, Paris, 1955, p. 33.

Problema homosexualității și misiunea Bisericii în lume

Accentuând cu precădere și unilateral dimensiunea biologică a ființei umane în detrimentul celei spirituale, mentalitatea seculară contemporană impune tot mai mult concepția omului natural detașat de cer și de orice tradiție sfântă.

În acest context, dând frâu liber iraționalității naturii umane, adică simțurilor, instinctelor și afectelor impulsionate de plăcerea exacerbată și lipsită de control, asistăm la răsturnarea tablei de valori, în sensul că ceea ce era considerat păcat dăunător vieții personale și sociale, acum este susținut și chiar impus ca normalitate a firii. Așa e cazul homosexualității – considerată de Biserică „patimă de necinste" și pedepsită de legislațiile laice ca un delict antisocial, este tot mai mult scoasă de sub incidența codului penal în aproape toate țările ce se consideră civilizate; dar și mai surprinzător este faptul că 14 țări din lume au legalizat căsătoriile între homosexuali, precum: Canada, Africa de Sud, Argentina, Uruguay, Noua Zeelandă, la care se adaugă opt țări europene: Olanda, Belgia, Spania, Norvegia, Suedia, Portugalia, Islanda, Danemarca; iar recent, Franța, odată cu votul istoric din Adunarea Națională, contrar manifestanților opozante, devine cel de al 9-lea stat european care autorizează căsătoriile între persoane de același sex.

Pe lângă aceasta, se vorbește tot mai deschis și tot mai des de preoți și pastori pedofili, iar Bisericii i se cere să binecuvinteze căsătoriile homosexuale, precum și hirotonia homosexualilor, chiar dacă ea consideră homosexualitatea a fi *patimă de necinste*, sau *păcat strigător la cer*… Iar această cerință nu este impusă numai din afară, ci se face o adevărată pledoarie în favorul ei chiar de pe poziție creștină… Și nu orice fel de nume semnează astfel de cărți. Unul dintre ei este *Adrian Thatcher*, directorul Centrului de Teologie și Educație Creștină de pe lângă Colegiul „Sfântul Marcu" și „Sfântul Ioan" din Plymouth, Marea Britanie. El a predat la aceste colegii un curs de doi ani despre: „Credința, sexul și zămislirea", iar la cererea studenților a sintetizat ideile în cartea: „*Liberating sex*"

(„Descătușarea sexului”) cu bibliografia la zi[1]. Cartea are pretenția să ofere „o perspectivă creștină asupra sexualității”, adică o viziune creștină modernă asupra uneia dintre celei mai controversate teme ale contemporaneității. Autorul propune în acest sens o „*Teologie a sexualității*”.

Noua *viziune „creștină modernă”* pe care și-o propune A. Thatcher este determinată de starea de criză socială, cu care este confruntat creștinismul în actualitate. Astfel, în unele țări, persoanele singure formează jumătate din populația adultă. în S.U.A. 53% din femei sunt singure; 20% nu au fost căsătorite niciodată; iar 33% sunt divorțate sau văduve. Un raport elaborat de Alianța Evanghelică din Marea Britanie arată că 44% din bărbații sub 30 de ani, enoriași ai Bisericii evanghelice, sunt singuri, iar singurătatea și îngrijorarea în privința vieții sexuale sunt sentimente pe care le trăiesc în mod obișnuit. Se pare că numărul persoanelor singure în rândul enoriașilor unei congregații variază între o treime și jumătate[2].

Autorul apreciază apoi că după adolescență, 37% din populația bărbătească a avut contacte homosexuale, că 13% au fost mai mult homosexuali decât heterosexuali cel puțin trei ani, între adolescență și momentul când au împlinit vârsta de 55 de ani, iar 4% au fost exclusivi homosexuali după încheierea adolescenței[3]. Alte cifre arată că cel puțin 50% din bărbații adulți se consideră predominant heterosexuali, cu experiență homosexuală accidentală; iar 37% sunt în esență heterosexuali, cu experiență homosexuală importantă. Pe lângă acestea, se constată că „atracția între persoane de același sex există, într-o oarecare măsură, la jumătate din întreaga populație”[4].

Apoi, în *problema divorțurilor*, se constată că în Anglia una din trei căsătorii contractate sfârșesc prin divorț. În S.U.A., situația este și mai alarmantă, cifra de divorț fiind una la doi[5].

O altă criză morală este *desfrâul*. Astfel, 70% din eșantionul de femei chestionate, care erau căsătorite de mai mult de 5 ani, aveau sau avuseseră relații sexuale în afara cadrului căsătoriei, deși majoritatea mai credeau încă în monogamic O analiză recentă a adulterului în Anglia arată că un

---

[1] Adrian Thatcher, *Descătuşarea sexului – O perspectivă creştină asupra sexualităţii*, Londra, 1993, trad. Mariana Grancea, Bucureşti, 1995.

[2] *Ibidem*, p. 241-242.

[3] *Ibidem*, p. 194.

[4] *Ibidem*, p. 195.

[5] *Ibidem*, p. 174.

număr egal de femei căsătorite, ca și de bărbați, au relații extraconjugale și le prezintă ca fiind „aventuri de o noapte”[6].

Toți cei amintiți ca având astfel de metehne morale sunt din nefericire creștini, chiar dacă și numai prin faptul că au fost botezați… Excomunicarea lor ar însemna renunțarea la eficiența mesajului evanghelic; iar o atitudine de indiferență față de ei, ar însemna un abandon al misiunii și responsabilității pastorale a Bisericii. Acțiunea lor de reeducare va fi refuzată înainte de a fi pusă în aplicare, fiindcă o vor considera un atentat la libertatea lor… Autorul arată că singura soluție care rămâne aplicabilă constă în revizuirea concepțiilor tradiționale despre sex și sexualitate, și propunerea unei viziuni creștine „moderne” a acestei probleme, prin crearea unei *Teologii a sexualității*. Iar pentru atingerea acestui obiectiv se pornește de la necesitatea liberalizării sexualității ca plăcere și scop al omului în lume, binecuvântat și întreținut de Dumnezeu. Astfel, dacă înainte Biserica proclama prin dascălii ei că scopul căsătoriei este nașterea de copii, se impune acum o reevaluare a teologiei, a moralei și a spiritualității creștine…

Dar marea greutate pe care încă de la început o întâmpină A. Thatcher în formularea unei „*Teologii a sexualității*” sunt cuvintele Sfântului Apostol Pavel prin care consideră homosexualitatea ca o *patimă de ocară*. „Debarasându-se” de caracterul inspirat al cuvintelor apostolice, autorul nostru îl consideră pe Sfântul Pavel tributar mentalității iudaice, și adversar celei aparținând lumii păgâne, căreia i se adresează mesajul Evangheliei…

Încă de la început vom preciza că acest punct de plecare nu poate rezolva „*teologia sexualității*” *(homosexualității)*, oricât de mult se străduiește autorul ei să-și „blindeze” speculațiile cu texte biblice sau cu alte adeziuni bibliografice. Se cuvine să arătăm că Sfântul Apostol Pavel nu transmite prin mesajul Evanghelie propovăduită la toate neamurile o anumită mentalitate iudaică, ci un mesaj divin, concretizat în porunca lui Dumnezeu: *să nu fii desfrânat*. Apoi, Mântuitorul însuși întărește în Evanghelia Sa duhul acestei porunci: „Ați auzit că s-a zis celor de demult: să nu desfrânezi. Iar eu zic că oricine caută la femeie spre a o pofti, a și desfrânat cu ea în inima sa” (*Matei* 5, 27-28). Acesta este adevăratul mesaj al Evangheliei care a schimbat mentalitatea și comportamentul lumii vechi prin încreștinare.

Mai presus de orice, pentru iudeii monoteiști, cunoscători ai voii și poruncii adevăratului Dumnezeu, desfrâul era un păcat. E firesc apoi ca

[6] *Ibidem*, p. 173.

într-un stat teocratic, acest păcat, considerat delict antisocial, să fie aspru pedepsit. În acest context homosexualitatea era considerată ca o întinăciune în fața lui Dumnezeu, atrăgând blestemul Lui, asemenea împreunării cu dobitoacele (*Leviticul* 18, 22-23), fiind pedepsită cu moartea (*Leviticul* 20, 13-16). Atât de mare urâciune era acest păcat în fața lui Dumnezeu, încât locuitorii cetăților Sodoma și Gomora au fost osândiți cu pieirea „slobozind peste ei Dumnezeu ploaie de pucioasă și foc din cer" (*Facerea* 19, 24). De aici și numele păcatului de „sodomie", după numele cetății distruse.

Cu totul altfel era *privită homosexualitatea în lumea păgână înaintea venirii Mântuitorului în lume*. Homosexualitatea nu era socotită păcat, fiindcă evlavia păgână avea un caracter formal și exclusiv cultic. Mai mult decât atât, erau cazuri când desfrâul era ridicat la rangul de cult, ierodulele (cele sfințite) depunând costul desfrâului în vistieria templului… Nu se exercita nici un efect punitiv din partea statului, fiindcă nu erau elaborate legi anume privind perversiunea sexuală. Istoricii îi citează chiar și pe unii împărați și conducători de armate având astfel de metehne. În astfel de situații homosexualitatea în mentalitatea celor vechi era considerată un mod de exprimare a naturii umane, asemenea heterosexualității. Se puneau în discuție modurile ei de exercitare, fiind condamnate doar abuzurile și violurile la adresa copiilor. Pe de altă parte, pederastia putea fi privită și altfel în antichitatea precreștină, și anume corelată cu educația copilului. În acest sens, nu va trebui să ne mire faptul că un cercetător și specialist de largă recunoaștere academică, *Henri-Irenée Marrou* pune semnul egalității între „*paideia*" (educație) și „*paiderasteia*" (iubirea față de copii), indiferent dacă avea o referință expresă asupra sexualității. Relația dintre *erast* (educator) și *eromet* (cel de educat) se baza în fond pe iubirea prietenoasă, bărbătească (virilă) dintre ei, asemenea iubirii dintre fratele mai mare și cel mai mic… De aceea, Marrou conchide că paideia pederastică nu avea un caracter trivial și vulgar corespunzător dezmățului sexual, ci scopul ei final era cultivarea virtuții: „Prea adesea Erosul grec este descris ca o simplă aspirație a sufletului… de dorință, spre ceea ce-i lipsește; din partea celui care iubește, erosul participă totuși la *arete* (virtute) prin această dorință de înnobilare, de dăruire de sine, prin această nuanță – pentru a spune totul – de paternitate spirituală". Acest sentiment, atât de minuțios analizat de *Platon* („Symposion", 206 b-e; 209 b-e) se clarifică, spune Marrou, în lumina unei analize freudiene: este evident, institutul normal al generării, dorința pasională de a se perpetua într-o ființă asemănătoare sieși, dorință care, frustrată de inversiune, deviază și se derulează pe acest

plan pedagogic. Educația transmisă de un erast apare ca un substituit, ca un derizoriu *Ersatz* al zămislirii: obiectul iubirii (pederastice) este acela de a procura și de a da naștere întru frumos („Symposion", 206 e)[7].

Vom reveni însă la homosexualitate ca „patimă de necinste", spre a arăta că nici înțelepții antici ai Eladei și Romei nu o considerau abjectă, ci o socoteau ca fiind ceva firesc, ca un mod de manifestare a naturii umane, pe care tindeau mereu să o aducă la perfecțiune, fără ca pederastia să-i incomodeze cu ceva.

Este prea bine cunoscut faptul că deviza vechilor înțelepți este de a-ți trăi viața conform naturii. Unii au venit cu precizarea că *naturalia non sunt turpia* (ceea ce este natural, nu este rușinos). Aceștia erau *cinicii* (de la *kynos* = câine, fiindcă aveau ca emblemă un câine). Întemeietorul școlii cinice a fost *Antisthene* (435-370 î. Hr.). Era discipolul lui *Socrate*. Disprețuind bogățiile și convențiile sociale, propovăduia necesitatea trăirii conform naturii. Acești filosofi duceau la început o viață austeră, reducând nevoile la strictul necesar. Mai târziu celebra lor deviză a fost compromisă, cinici fiind socotiți cei care manifestă dispreț față de orice normă morală, motivând lubricele lor pasiuni instinctive prin aceea că nu este rușinos nimic din ceea ce aparține naturii…

În altă ordine de idei, sub aspect religios-moral ne putem explica fără prea mare greutate apariția desfrâului decăzut în homosexualitate, dacă ne vom referi la confuzia pe care păcatul a adus-o în mintea, în ființa și în viața omului.

În acest sens, putem constata încă dintru început că, având mintea întunecată de păcat, omul fascinat de fenomenul de însămânțare și rodire, prin neîntrerupta reîntoarcere a naturii spre viață, a început să o sacralizeze, închinându-i un cult cu ritualuri, serbări, tradiții, interpretări simbolice etc., pământul devenind „*Gea mater*", care primește sămânța lui Uranos și rodește viața… Culesul recoltelor era un prilej de bucurie, care devenise o sărbătoare a belșugului la multe dintre religiile antice. Când însă cultul sacru al fecundității s-a transformat într-un cult erotic ce însoțește fecunditatea, a apărut tulburătoarea decadență a religiei, cu serbări orgiace, cu dansuri lascive, cu mese îmbuibate și beții destrăbălate, ce se opreau de multe ori în „vomitorium". S-a dezvoltat chiar o adevărată mitologie sexual-erotică… Apoi, de-a lungul vremii, viața particulară și publică a

[7] H.I. Marrou, *Istoria educaţiei în antichitate*, trad. Stella Petecel, vol. I, Bucureşti, 1997, p. 60-65.

devenit arena declanșărilor sexuale, pervertind conștiințele, destrămând familiile, făcând victime morale și fizice, detronând capete încoronate și schimbând chiar mersul istoriei… Dar văpaia desfrâului nu a putut fi stinsă din sufletele oamenilor S-au văzut oameni dibaci în luptă și plini de vitejie, care au învins și supus popoare dar nu au putut învinge fiara din ei înșiși… În același timp, plăcerea instinctivă liberalizându-se fără nici o oprelişte, căzând de sub instanța rațiunii sănătoase și a conștiinței curate, s-a degradat în animalitate morbidă, ca o deviere de la scopul și menirea ei, iar homosexualitatea a devenit o practică la ordinea zilei.

Venirea Mântuitorului în lume, ca izbăvitor al firii căzute în păcat, aduce o nouă învățătură asupra modului în care trebuie să ne desăvârșim natura și viața. El ne spune: „fiți desăvârșiți precum și Tatăl vostru care este în ceruri este desăvârșit" (*Matei* 5, 48). Prin aceste cuvinte Mântuitorul ne îndreaptă privirile spre *sfințenia lui Dumnezeu, la care se ajunge prin asemănarea cu El*. Altfel spus, *dacă vreți să vă desăvârșiți natura, străduiți-vă să dobândiți sfințenia Părintelui ceresc, împărtășindu-vă din natura Lui divină, fiindcă sunteți fiii Lui*.

Necunoscând păcatul, înțelepții vechi nu au înțeles ce înseamnă natura căzută, generatoare a patimilor prin dereglarea instinctelor ce nu-și mai îndeplinesc menirea. Ei nu înțelegeau, apoi, nici necesitatea desăvârșirii naturii prin participare la viața adevăratului Dumnezeu, pe care de altfel nici nu-l cunoșteau. Această înstrăinare de Dumnezeu, i-a menținut în orbecăirea căutării desăvârșirii unei naturi în fond bolnavă, ce nu putea fi desăvârșită înainte de a fi însănătoșită…

Înțelepții nu au intuit totdeauna faptul că așa cum în natura macrocosmosului pot exista abateri care, căzând de sub controlul legilor fizice, aduc dezordinea, tot astfel și în natura microcosmosului pot exista norme ale ordinii care, dacă nu sunt respectate, natura însăși se va perverti în loc să se desăvârșească…

Însănătoșirea și desăvârșirea naturii umane o va face Dumnezeu însuși, creatorului ei, prin venirea Fiului Său în lume. Prin jertfa Sa, ștergând păcatul din firea omenească, Mântuitorului îi împărtășește viața divină, sau sfințenia lui Dumnezeu. Ne lasă însă și pe noi ca în mod liber să participăm la natura Sa umană și îndumnezeită pentru a ne împărtăși de sfințenia Lui. Fiind act liber de participare și de devenire asemenea lui Dumnezeu, se impune și strădania noastră necontenită de a ne elibera de păcat și a crește mereu în virtute, ca o împlinire a voii lui Dumnezeu, „care

este sfințenia voastră; și să vă feriți de desfrânare, să știe fiecare din voi a-și stăpâni vasul său în sfințenie și cinste, nu în patima poftei ca păgânii, care nu cunosc pe Dumnezeu" (*I Tesaloniceni* 4, 3-5).

Noua învățătură creștină a sfințeniei vieții prin ferirea de desfrânare a fost primită cu multă repeziciune de sufletele oamenilor dornici de mântuire, încât chipul lumii s-a schimbat. O contribuție importantă la adâncirea acestei schimbări a adus-o Sfântul Apostol Pavel. Propovăduind Evanghelia „la toată făptura", el insista asupra faptului că „chipul lumii trece", iar „cei căsătoriți să fie ca cei necăsătoriți"; și „cel ce se căsătorește face bine, iar cel ce nu se căsătorește face și mai bine" (*I Corinteni* 7, 29-35). Cât despre „desfrâu și orice necurăție sau lăcomie nici să se pomenească între voi, așa cum se cuvine sfinților… căci aceasta să o știți că nici un desfrânat sau necurat… nu are moștenire în împărăția lui Hristos și a lui Dumnezeu… ca fii ai luminii să umblați – căci roadă Duhului este în toată bunătatea și dreptatea și adevărul" (*Efeseni* 5, 3-9).

În felul acesta, noua mentalitate a oamenilor deveniți prin Hristos fiii lui Dumnezeu, aduce în lume viața de sfințenie. Creștinii împărtășindu-se de viața lui Hristos, devin imitatorii Lui, încât numărul celor ce preferau castitatea și fecioria creștea din ce în ce mai mult. Entuziasmul lor era atât de mare, încât interpretând greșit îndemnul Mântuitorului de a se face „fameni pentru împărăția lui Dumnezeu" (*Matei* 19, 12), se castrau. Nu este vorba numai de cel mai mare interpret scripturistic al Răsăritului Creștin, *Origen*, ci și de mulți alți necunoscuți. Faptul că legislația bisericească încă de timpuriu a pedepsit cu caterisirea pe preoții care se castrau, sau cu afurisirea timp de trei ani pe laici, socotindu-i ca invidioși asupra propriei lor vieți, dovedește pe deplin acest fapt (vezi *Canoanele 21, 22, 23, 24 apostolice*).

Desigur, entuziasmul pentru viața feciorelnică a fost întreținut și a crescut în mare parte și datorită apologiei pe care i-o făceau cuvântările și scrierile dascălilor creștini și a părinților care se bucurau de mare autoritate duhovnicească printre creștini. Faptul că la două sinoade locale (Ancira, 306, și Elvira, 309) s-a impus celibatul preoților, devenind o problemă efervescentă, discutată contradictoriu la primul sinod ecumenic, dovedește cât de mult prețuiau primii creștini castitatea. Lucrurile au primit însă și o turnură negativă, în sensul că s-a ajuns în situația de a fi defăimată căsătoria, încât Biserica s-a văzut din nou nevoită să dea legi pentru combaterea

acestor exagerări. Fiindcă un eretic, pe nume *Eustațiu*, considera căsătoria ca pe o născocire diavolească, Biserica a stabilit la cel de-al treilea sinod local de la Gangra (340) că „dacă cineva ar defăima nunta și pe ceea ce se culcă cu bărbatul său, credincioasă fiind și evlavioasă, să fie anatema" (Canonul 1); „Dacă cineva se dedică fecioriei și înfrânării nu pentru bunătatea și sfințenia căsătoriei, ci pentru că, scârbindu-se, se îndepărtează de căsătorie, să fie anatema" (Canonul 9); „Dacă cineva dintre cei ce trăiesc în feciorie, pentru Domnul, și-și bate joc de cei căsătoriți, să fie anatema" (Canonul 10).

Pe de altă parte, firea omenească deși este înnoită prin har, purtând rănile păcatului, primește de multe ori în viața pământeană replicile venite din firea cea veche aflată sub zodia concupiscenței. Astfel, dacă unii creștini, ducând lupta cea bună a virtuții, aveau o viață de sfințenie asemenea îngerilor, alții în schimb, cădeau în cele mai de ocară patimi, precum sodomia și împreunarea cu dobitoacele… Simplul fapt că Biserica s-a văzut nevoită să sancționeze cu severitate aceste păcate săvârșite de fiii săi, înseamnă că ele au existat în viața lor (vezi Canonul 16 Ancira; 7, 62, 63 Vasile cel Mare; 29, 58 Grigorie de Nissa; 29 Nichifor Mărturisitorul).

Mergând mai departe în istorie, ne vom referi mai întâi la faptul că, odată cu formarea statelor creștine, legislația acestora a menținut secole de-a rândul homosexualitatea ca un delict antisocial pedepsit cu asprime.

Chiar și morala proletară a secolului XX, deși antireligioasă și mai ales anticreștină, pentru a crea înregimentarea gregară a oamenilor, a menținut homosexualitatea sub incidența codului penal.

Dar mentalitatea occidentală a început să se schimbe odată cu apariția *Renașterii* și a *Umanismului*, când s-a făcut remarcat interesul pentru cultura clasică uitată, și când secularismul ce se va stabiliza tot mai mult, va pune în centrul preocupărilor omul, începând să se dezvolte cultura națională, artele, știința, relațiile sociale etc. Pe acest fundal va apare *Reforma* ca o eliberare a gândirii și comportamentului uman pe plan religios, apoi *Iluminismul* secolului XVIII și *Revoluția burgheză din Franța*, prin întemeierea primei formațiuni comuniste anticreștine, care au dat grele lovituri Bisericii dominantă în Evul Mediu. În această conjunctură a putut *Fr. Nietzsche* proclama moartea lui Dumnezeu și afirmarea moralei instinctiv biologizante neopăgâne, prin anularea noțiunii de păcat și negarea valorilor creștine.

Cu timpul, „religia creștină a încetat să mai joace un rol obiectiv în societatea europeană, fiind izolată în sfera subiectivismului personal, socotită ca o afacere de ordin personal”.[8] Într-o astfel de situație, deiștii *Voltaire* și *Jean Jacques Rousseau* propuneau „libertatea sexuală ca mijloc de eliberare a bărbaților și femeilor de civilizația creștină”.[9] Pornind de la faptul că omul nu este creația lui Dumnezeu, ci produs al evoluției, *Charles Darwin* afirma că „sexul fiind un instinct animalic” nu are nici o motivație să fie legat de niște principii religioase sau morale.[10]

În secolul al XX-lea, psihiatrul *Sigmund Freud* susține că „sexualitatea este instinctul dominant al omului”, și încearcă să ofere o bază științifică separării sexualității de procreare, orientând-o spre plăcere.[11]

Mișcările homosexuale s-au desfășurat pentru prima dată în Germania, în 1897, cerându-și drepturile alături de heterosexuali. În anii ’60, o dată cu mișcarea femininistă proavortivă, mișcările homosexuale ajung la stadiul de afirmare plenară.[12]

Spre deosebire de homosexualitatea antică, cea din zilele noastre vrea să fie „legalizată, legiferată, instituționalizată, acceptată sau chiar impusă societății, ca fiind componentul normal de viață”.[13]

Mișcările homosexualilor de mai târziu se vor desfășură în numele libertății personale despre care *Comisia și Curtea Europeană a Drepturilor Omului* afirmă: „Constituie libertăți ale persoanei atât deciziile pe care aceasta le ia în momentul căsătoriei (asupra persoanei sau, mai nou, asupra sexului acesteia), asupra reproducerii, asupra îmbogățirii formelor de reproducere (prin recursul la noile tehnici reproductive, de tipul fertilizării in vitro și al transferului de embrioni, al donației de gameți sau embrioni), sau al refuzului acestui drept (concretizat prin sterilizare și avort), precum și deciziile persoanei asupra morții sale (euthanasie, suicid). Din dreptul de a dispune asupra propriului corp, s-a ajuns și la prostituție”.[14]

[8] Pr. Prof. Dr. Dumitru G. Popescu, *Teologie şi cultură*, Bucureşti, 1993, p. 66.

[9] Pr. Claudiu Dumea, *Omul între „a fi” sau „a nu fi”*, București, 1998, p. 26.

[10] *Ibidem*.

[11] *Ibidem*, p. 28.

[12] Gheorghe Scripcaru, Aurora Ciucă, Vasile Astărăstoaie, Călin Scripcaru, *Bioetica, științele vieții și drepturile omului*, Iași, 1998, p. 136.

[13] C. Dumea, *op. cit.*, p. 25.

[14] Gh. Scripcaru, *op. cit.*, p. 107.

Nu de mult, Declarația Consiliului Europei nr. 227/1993, se referă la „*drepturile homosexualilor în noile democrații*”. Una din condițiile pe care aspiranții la calitatea de membru al Consiliului Europei trebuie să o îndeplinească este respectarea drepturilor minorităților, și în special „*restabilirea drepturilor homosexualilor*”.[15]

În această situație nu ne va mira că *San Francisco*, numit „*Mecca homosexualilor*”, găzduiește peste două mii de familii homosexuale, iar unor astfel de familii, de aici și din alte țări europene, li s-a acordat dreptul adopției de copii.

În aceste împrejurări istorice, culturale, sociale și politice ne putem explica reapariția homosexualității odată cu afirmarea tot mai accentuată a neopăgânismului biologizant panhedonist. Se derulează în fața ochilor noștri întreg cortegiul de imoralitate pe care îl dezlănțuie, pe „firma drepturilor omului”, homosexualitatea în lume, încât nu mai necesită nici un comentariu… Putem preciza, totuși, că s-a căutat o *motivație științifică a homosexualității pentru a-i susține necesitatea*. Astfel se precizează că homosexualitatea ar avea trei tipuri principale de explicație: *psihanalitică, biologică și socială*.

1. Potrivit lui *Sigmund Freud*, *părintele psihanalizei*, homosexualitatea apare atunci când un băiat nu reușește să „transfere atracție heterosexuală a libidoului său de la mama lui la altă femeie naturală”, poate din cauza forței pe care o exercită acea atracție sau din cauza orientării ei greșite, care ar putea fi cauzată de mediu… Există apoi teoria fobiei, potrivit căreia mama, în timpul „sindromului de sarcină” a simțit sentimentul de teamă de a fi abandonată de soțul ei, sau incapacitatea soțului de a fi alături de ea în această perioadă și astfel mama transferă copilului traumatismul pe care-l suferă.

2. Potrivit *explicației biologice*, bărbații homosexuali au un exces de estrogen, hormon propriu femeilor; iar femeile lesbiene, un exces de androgen, hormon bărbătesc. Aceste explicații biologice se referă la cantitatea relativă de testosteron existentă în perioadele vitale pentru dezvoltarea creierului fetusului și imprimă copilului ce urmează să se nască o orientare masculină sau feminină, dar nu totdeauna în concordanță cu sexul genetic al fetusului. Se spune că bărbații homosexuali au „comisura anterioară”, fascicol de nervi care leagă lobul stâng și lobul drept al creierului, mai mare decât bărbații heterosexuali. în schimb ei au „nucleul

[15] *Ibidem*, p. 136-137.

interstițial", alt fascicol de nervi din hipotalamus, mai mic decât bărbații heterosexuali. Alte studii sugerează o puternică influență genetică. Astfel, 52 la sută din frații gemeni identici sunt homosexuali; 22 la sută din frații gemeni neidentici, și doar 11 la sută în cazul fraților adoptivi.

3. Sub aspectul *explicației sociale* se arată că homosexualitatea este o „funcție a adaptării determinată de selecția naturală". Alții spun că e pur și simplu o „construcție socială", adică o idee inventată la sfârșitul secolului al XVIII-lea și în secolul al XIX-lea, la început de comunitatea medicală, în așa fel încât medicii și categoriile profesionale să-și poată asuma controlul asupra unui anumit segment al societății, care mai înainte era controlat de Biserică și de tribunale[16].

După cum vedem, trei teorii independente una de alta, caută în mod diferit să explice unul și același fenomen. Fiecare din ele caută să pătrundă în taina de nepătruns a sufletului omenesc, pentru a face lumină ca într-o peșteră întunecată fără ieșiri… Oricare din ele are pretenția că poate fi acceptată, în aceeași măsură în care, la o analiză serioasă, poate fi și respinsă.

Mult mai plauzibilă este învățătura creștină despre *natura căzută care poartă în sine rănile păcatului*. Așa cum în natura din jurul nostru s-au produs dezordini care îi tulbură viața, tot astfel și în natura omului, atât biologică, cât și spirituală, și-au făcut apariția tot felul de contradicții care-i macină existența. Referindu-se la neamurile care „au schimbat adevărul lui Dumnezeu în minciună și au cinstit făptura și i-au slujit ei în locul Creatorului", Sfântul Apostol Pavel arată că „pentru aceea i-a și lăsat Dumnezeu în patimi de ocară, căci și femeile lor și-au schimbat rânduiala firească… la fel și bărbații, s-au aprins în pofta lor unul către altul… Și precum ei n-au reușit să aibă pe Dumnezeu în conștiință, așa i-a lăsat Dumnezeu pe ei cu mintea neîncercată ca să facă cele ce nu se cade…" (*Romani* 1, 25-27). Părinții Bisericii au arătat de asemenea că odată cu apariția afectelor s-au dereglat și instinctele, încât, plăcerea, de pildă, în loc să fie mijlocul prin care se exercită instinctul, se transformă în scop, și astfel funcția spirituală a omului se întunecă și cade în animalitate, sau chiar mai prejos… Mintea, ca lumină a sufletului, se transformă sub dominația instinctelor oarbe, în instrumentul de motivație și iscodire a noilor și variatelor forme de dezvoltare a patimilor înrobitoare. Este ceea ce Sfântul Apostol Pavel numea „mintea cărnii" (*Coloseni* 2, 18).

[16] Adrian Thatcher, *op. cit.*, p. 196-197.

Pentru a arăta că *homosexualitatea* este *patimă*, așa cum o numește Apostolul, vom indica prin similitudine, că *patimile* reprezintă *o patologie organică și sufletească a principalelor instincte omenești: de apărare-atac, alimentar (de nutriție), de reproducere și social*. Așa, în cadrul instinctului de apărare-atac se poate face remarcat ceea ce este cunoscut sub numele de „killer instinct”, ca formă violentă de manifestare a unei dorințe pe care noi o numim bizară, fiindcă creează un permanent pericol social. Acesta poate transforma societatea omenească în junglă, atunci când omul lăsându-se dominat de el, se manifestă asemenea unui animal fioros, ce refuză să cunoască regulile comportamentului față de alții. Există, apoi, în viața spirituală a omului predispoziția cleptomaniei. Aceasta devine pasiune, dominantă a vieții, necesitate de comportament ce se timbrează cu stigmatul lui „moral insanity”, adică imbecilitatea conștiinței morale care face confuzia între bine și rău, neputând astfel să-și îndeplinească menirea. Există, apoi, în cadrul instinctului alimentar forme degradante, precum bulimia și eclimia, ca forme devorante ale lăcomiei după mâncare, sau anorexia, ca lipsă a poftei de mâncare, ca un simptom maladiv al fiziologiei umane. La fel există și o insațietate după bunurile materiale, încât omul își pierde echilibrul necesarului, și degenerează fie în destrăbălări, fie în zgârcenii, devenind chiar ridicol în comportament, asemenea lui Harpagon sau lui Hagi Tudose, din cunoscutele piese comice. În ce privește instinctul de reproducere, discuțiile primesc un caracter de profunzime. Dacă celelalte forme instinctive întrețin și protejează viața, instinctul de reproducere are viață în sine și o transmite mai departe. De aceea, impulsul care îl susține nu este simpla plăcere, ci și iubirea (*eros*), indicând o angajare integrală a sufletului omenesc, ca libertate, conștiință și afecțiune. Iar când acest instinct care transmite odată cu viața și informația genetică a speciei și persoanei umane este exercitat fără rânduiala care conduce la atingerea scopului său și a menirii omului de a trăi în urmași, putem spune că pe bună dreptate remarca Nicolae Paulescu că *patima reprezintă o dereglare a instinctelor omenești*: „Patima nu e altceva decât căutarea exclusivă a plăcerii ce rezultă din satisfacerea unei trebuințe instinctive deviate (adică, al cărui scop natural este ignorat, neînțeles sau chiar – nu de puține ori – dinadins relativizat)”[17].

[17] A se vedea mai pe larg: *Instincte, patimi şi conflicte*, Fundaţia Anastasia, 1995, p. 100.

La capătul acestui periplu putem spune că suntem de acord cu Sfântul Apostol Pavel, considerând homosexualitatea o *patimă*, fiindcă reprezintă o deviere a instinctului de reproducere de la scopul său.

Să vedem dacă este *patimă de necinste*.

Răspunsul afirmativ este motivat de faptul că reprezintă o aberație de la ordinea firească, coborându-l pe om sub condiția animalică…

Este patimă de necinste și prin modul violent, grotesc și scabros în care este practicată de cele mai multe ori, producând dezordini sociale și trezind o adevărată repulsie din partea celor ce nu o acceptă.

În sfârșit, homosexualitatea reprezintă un eșec moral și existențial, prin pierderea menirii omului de a se împlini pe sine însuși prin urmași. în actul creației Dumnezeu a dat viață bărbatului și femeii, imprimându-le menirea de a fi „un singur trup", în scopul perpetuării neamului omenesc. În fața acestei realități evidente, homosexualitatea reprezintă un abuz sălbatic, o aberație lipsită de finalitate; un eșec al instinctului de conservare a speciei umane.

Cu toate acestea, Biserica nu-i poate abandona, nici părăsi pe acești oameni, dintre care majoritatea sunt, cel puțin prin botez, dacă nu din convingere, fiii ei. Deviza creștină este: „urăște păcatul, dar iubește pe păcătos!". Hristos a venit să caute pe fiul risipitor și oaia cea pierdută, precum și să vindece pe cel bolnav, fiindcă cei bolnavi au nevoie de doctor… Este adevărat că la început Biserica acorda sancțiuni grele pentru astfel de păcate. Va trebui acum *mai mult să-i înțelegem pe oameni, decât să-i judecăm cu asprime pentru faptele lor*. Cu tot păcatul care îi stăpânește, se cuvine ca Biserica să și-i apropie pentru a le oferi harul tămăduitor. Se cuvine mai mult ca oricând să aplicăm cu încredere *pedagogia divină a recuperării celor păcătoși, îndepărtați de Biserică*, căzuți pradă plăcerilor și patimilor care îi stăpânesc, *degradându-le sensul vieții date de Dumnezeu*… Căci, pe drept cuvânt, sublinia marele om de știință creștin, Nicolae Paulescu, că „din admirabila desfășurare a actelor instinctive omul este înclinat să remarce și să rețină senzațiile plăcute care însoțesc îndeplinirea actelor respective. Și în loc de a se înălța până la scopul instinctului, el nu mai urmărește decât plăcerea devenită unică țintă a activității sale"[18]. Dar abordarea cu optimism a apropierii și îndepărtării omului păcătos este motivată de faptul că, spre deosebire de animale, „*omul are facultatea de a transforma instinctele în acte voluntare; cu alte cuvinte, singur omul are*

[18] *Ibidem*.

posibilitatea de a cunoaște scopul trebuințelor instinctive și a delibera asupra mijloacelor și momentelor oportune satisfacerii lor”[19].

În același timp aprinderea necontrolată a patimii poate fi temperată, stăpânită și îndepărtată prin puterea conștiinței care are un rol esențial de înfrânare, umanizând pornirile inconștiente. Un om de știință arată că „a te putea stăpâni este o dovadă de maturitate a sistemului nervos, un exemplu de model cum activitatea perfecționată a scoarței cerebrale poate domina funcțiile elementare ale centrilor inferiori. Funcția de înfrânare sau de inhibiție a reflexelor simple… va atinge un grad înalt, ea transformându-se într-o adevărată trăsătură de caracter, într-o capacitate de stăpânire care constă în a-și putea înfrâna unele reflexe, de a le domina cu rațiunea”[20].

La acestea adăugăm ca mijloace esențiale de educare a firii căzute și tiranizate de aprinderea necontrolată a plăcerii, puterea de convertire a rugăciunii, a cuvântului lui Dumnezeu și a harului Sfintelor Taine. Părinții Bisericii arată că acestea poartă în sine *conversio amoris*, adică transformarea iubirii egocentrice, sălbatică și animalică, în *iubire neprihănită față de Dumnezeu*. Revărsându-se în suflet iubirea lui Dumnezeu, instinctul este pus sub instanța conștiinței, încât nesăbuita poftă se poate preface într-un dor spiritual după cele dumnezeiești, iar plăcerea oarbă poate fi luminată de bucuria curată a conlucrării de bunăvoie a minții cu darurile lui Dumnezeu.

Conchidem că homosexualitatea este într-adevăr o patimă de necinste, dar cei ce o practică pot fi recuperați spiritual ca fii autentici ai Bisericii. Astfel, în scopul recuperării celor decăzuți din rânduiala stabilită de morala creștină, un rol important și chiar decisiv îl are *pastorația individuală exercitată cu tact*, prin *catehizare* și determinarea celor în cauză să *participe la viața de har* și de sfințenie a Bisericii.

---

[19] *Ibidem*.

[20] Dr. M. Steriade, *Creierul, centrală cu milioane de agregați*, Bucureşti, 1962, p. 11.

Indisolubilitatea căsătoriei și divorțul din perspectiva misiunii spirituale a Bisericii

Pornind din voința lui Dumnezeu, căsătoria și familia, fiind de origine divină, trebuie să-și împlinească destinul fără nici o influență străină menirii sale. În acest sens, cuvintele Scripturii, care eternizează taina căsătoriei și instituția familiei, sunt explicite și deosebit de clare: „Și a zis Domnul Dumnezeu: Nu e bine ca omul să fie singur; să-i facem ajutor potrivit pentru el… Atunci a adus Domnul Dumnezeu asupra lui Adam somn greu; și, dacă a adormit, a luat una din coastele lui și a plinit locul ei cu carne. Iar coasta luată din Adam a făcut-o Domnul Dumnezeu femeie și a adus-o la Adam. Și a zis Adam: Iată aceasta-i os din oasele mele și carne din carnea mea; ea se va numi femeie, pentru că este luată din bărbatul său. *De aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va uni cu femeia sa și vor fi amândoi un trup*” (*Facerea* 2, 18-24).

De aici rezultă limpede că, pornind din voința lui Dumnezeu „unde nu este schimbare, nici urmă de mutare” (*Iacob* 1, 17), *căsătoria poartă în sine pecetea indisolubilității*. Doar tulburarea adusă de păcat în ființa omului și în relațiile interpersonale a înfrânt această lege înscrisă de Dumnezeu în destinul uman, încât a apărut în viața oamenilor *divorțul*, cu toate consecințele lui dezastruoase…

De aceea, venind în lume ca să restabilească firea omenească, Mântuitorul readuce în relațiile interumane rânduiala înscrisă în buna desfășurare a vieții personale și comunitare pe pământ, încât a luat totdeauna atitudine față de diversele interpretări și aplicări nepotrivite ale legii lui Dumnezeu.

1. Atitudinea Mântuitorului față de „cartea de despărțire”

Se știe că legislația mozaică a introdus *„cartea de despărțire”* (*Deuteronom* 24, 1-4), ca un document pe baza căruia bărbatul își putea repudia soția. Motivele repudierii puteau fi chiar minore, constând în aceea că femeia „nu a aflat bunăvoință în ochii bărbatului”, sau dacă „afla ceva

neplăcut la ea" (*Deuteronom* 24, 1). Repudierea soției îi dădea dreptul la recăsătorire. Bărbatul nu-și putea repudia femeia în chip mincinos, spunând, de pildă, că nu a fost fecioară când s-a căsătorit cu ea (*Deuteronom* 22, 19), sau că a abuzat de ea când era fecioară și nelogodită cu el (*Deuteronom* 22, 28). Dar motivul pentru care femeia putea fi repudiată rămânea numai cel al *adulterului*, fiindcă în această situație, *„ceea ce Dumnezeu a legat, omul a despărțit"*, adică a compromis iubirea care stă la temelia unității familiale. Vocea profeților, reprezentând totdeauna împlinirea voii lui Dumnezeu, afirmă cu multă tărie indisolubilitatea căsătoriei. Profetul *Maleahi*, condamnând repudierea femeii, arată că „*Domnul a fost martor între tine și femeia tinereților tale*, față de care tu ai fost viclean, deși ea era tovarășa ta și *femeia legământului tău*". Oare nu i-a făcut El ca *să fie o singură făptură cu trup și suflet*? Și această făptură unică ce năzuiește ea? Urmași de la Dumnezeu! „Păstrați-vă, deci, viața voastră; iar tu nu fi viclean cu femeia tinereților tale. *Căci eu urăsc alungarea femeii, zice Domnul Dumnezeul lui Israel*..." (*Maleahi* 2, 14-15). Cu toate că legislația iudaică aproba „cartea de despărțire", exista mai presus de orice ideea indisolubilității căsătoriei. Un învățător din acele vremuri spunea atât de sugestiv și plastic că *„altarul însuși varsă lacrimi pentru cel care-și lasă soția tinereților sale"*.[1] Exista de fapt diferență de interpretare asupra îngăduinței de a repudia femeia, între cei doi reprezentanți ai școlii mozaice aflați în contradicție: Hillel și Șamai. Dacă primul nu găsea nici un obstacol în repudierea soției, cel de-al doilea nu admitea decât dacă va fi găsit la ea „ceva necinstit".[2]

Mântuitorului i se adresează, la un moment dat, din viclenie, de către farisei, întrebarea dacă „îi este îngăduit omului să-și lase femeia din orice pricină?" (*Matei* 19, 3-12). Înțelegând nesinceritatea lor, Domnul face trimitere la cuvintele Scripturilor Sfinte, unde stă scris: „Nu ați citit că Cel care i-a făcut de la început, bărbat și femeie i-a făcut" (*Facere* 1, 27). Și mai departe: „Pentru aceea va lăsa omul pe tatăl său și femeia pe mama sa și vor fi amândoi un singur trup..." (*Facere* 2, 24). De aici, concluzia Mântuitorului care va stabili indisolubilitatea căsătoriei: *„Deci, ceea ce a împreunat Dumnezeu, omul să nu despartă"*. Rezultă că, întrucât indisolubilitatea căsătoriei poartă pecetea harului și voinței lui Dumnezeu, nimeni nu are dreptul să o desfacă. Dialogul continuă, Mântuitorului cerându-i-se explicație cu privire la cartea de despărțire dată de Moise.

[1] Pr. Dr. Constantin Mihoc, *Taina căsătoriei şi familia creştină,* Sibiu, 2002, p. 191.

[2] Dr. Vasile Gheorghiu, *Sfânta Evanghelie după Matei cu comentar,* Cernăuţi, 1925, p. 558.

Fără nici un fel de ezitare, Domnul le răspunde: „*Moise pentru învârtoșarea inimii voastre v-a îngăduit să vă lăsați femeile. Din început, însă, nu a fost așa*”. Le-a arătat, de altfel, cum a fost la început, când omul nu se afla sub zodia păcatului. Moise le-a făcut o concesie datorită „învârtoșării inimilor lor”. Învârtoșarea inimii este expresia sufletului înrăit, care cu obstinație nu vrea să renunțe la ceea ce și-a pus în gând. Inima înrăită de păcat este învârtoșată, sintagmă sinonimă cu ceea ce în limbaj popular se spune: „încâinită”.[3] Acum Mântuitorul rostește verdictul, arătând care este singura posibilitate de desfacere a căsătoriei: „Dar eu vă spun că oricine va lăsa pe femeia sa afară de cuvânt de desfrânare și va lua alta, desfrânează, și cel ce va lua pe cea lăsată desfrânează”. Cuvintele Domnului evidențiază faptul că la baza indisolubilității căsătoriei stă iubirea dintre soți. Adulterul moralmente înseamnă trădarea iubirii conjugale. Pentru acest motiv atrage după sine dizolvarea familiei. Dar dacă soția nu a comis adulter, ea rămâne legată prin iubire de soțul ei. Repudierea ei și apropierea de alta înseamnă desfrâu din partea soțului, fiindcă soției căreia i s-a dat carte de despărțire rămâne în fond, prin iubirea ce stă la temelia familiei, tot soția lui. La fel și cel ce se va alipi de soția lăsată comite desfrâu, fiindcă aceasta nu îi aparține sufletește, deoarece iubirea ei a rămas la temelia familiei celei dintâi.

Mai departe, *Sfântul Apostol Pavel*, ridicând căsătoria la *măreția tainei dintre „Hristos și Biserică”* (*Efeseni* 5, 22-23), îi acordă o importanță deosebită, indicând cadrul de realizare a ei, conform noii credințe.

De la început se cuvine însă să precizăm că două sunt situațiile când femeia se consideră liberă de „legea bărbatului”: *moartea acestuia și desfrâul*. „Căci femeia cu bărbat este legată prin lege de bărbat cât trăiește el; iar dacă bărbatul i-a murit, este dezlegată de legea bărbatului… Drept aceea, trăindu-i bărbatul, se numește desfrânată de va fi cu alt bărbat; iar de îi va muri bărbatul, este liberă după lege, nefiind adulteră dacă ia alt bărbat” (*Romani* 7, 2-3). Apostolul recomandă însă femeii să rămână văduvă după moartea bărbatului (*I Corinteni* 7, 39-40), fiindcă unitatea dintre bărbat și femeie se realizează doar prin prima căsătorie, după cuvintele Domnului: „ceea ce Dumnezeu a legat, omul să nu despartă” (*Matei* 19, 6). Concesia de a se recăsători o face Apostolul privind slăbiciunea firii omenești ce poartă în sine rănile păcatului: „Dar din cauza desfrânării, să-și aibă fiecare femeia sa, și fiecare femeie să-și aibă bărbatul său… Dacă nu se vor putea înfrâna, să se căsătorească; pentru că este mai bine să se căsătorească decât

[3] *Ibidem*, p. 562.

să ardă” (*I Corinteni* 7, 2-9). Și mai departe, Apostolul accentuează indisolubilitatea căsătoriei: „Iar celor căsătoriți poruncesc, nu eu, ci Domnul: femeia să nu se despartă de bărbat. Iar de se va despărți să nu se mărite, sau să se împace cu bărbatul său, iar bărbatul să nu lase femeia” (*I Corinteni* 7, 10-11). De aici vedem că, dacă *în legislația mozaică numai bărbatul putea să-și repudieze femeia, în noua lege creștină, când în Hristos femeia devine egală cu bărbatul său, și ea putea avea inițiativa despărțirii*.

În continuare, Apostolul se referă la *căsătoriile mixte*, dintre credincioși și necredincioși: „De are vreun frate femeie necredincioasă și ea va voi să stea cu el, să nu o lase; și femeia dacă are bărbat necredincios și acela va voi să stea cu ea, să nu-l lase. Pentru că bărbatul necredincios se sfințește prin femeie, și femeia necredincioasă se sfințește prin bărbat… Iar de se desparte cel necredincios, despartă-se… Te-ai legat de femeie? Nu căuta dezlegare. Te-ai dezlegat de femeie? Nu căuta femeie” (*I Corinteni* 7, 13-27).

Indisolubilitatea căsătoriei are ca temei *sacralitatea „tainei în Hristos și în Biserică”*. În unitatea familiei, soții se sfințesc reciproc prin harul lui Dumnezeu, de aceea și copiii vor fi sfinți: „Pentru că bărbatul necredincios se sfințește prin femeie, și femeia necredincioasă se sfințește prin bărbat; fiindcă altfel copiii voștri ar fi necurați, dar acum sunt sfinți” (*I Corinteni* 7, 14).

Se cuvine să precizăm, în continuare, că legislația mozaică nu obliga pe soț să repudieze soția adulteră, nici să o denunțe și nici să o pedepsească. Dacă dorea, putea să o tolereze (*Leviticul* 20, 10; *Numeri* 5, 11-31; *Deuteronomul* 22, 13-29). Așa s-a întâmplat și cu dreptul Iosif, logodnicul Sfintei Fecioare, pe care văzând-o însărcinată, „fiind drept și nevoind să o vădească, a dorit să o lase pe ascuns” (*Matei* 1, 19). Mântuitorul admite despărțirea de soția adulteră, iar Apostolul, pentru a întări sacralitatea conjugală, precizează că „dacă femeia s-a despărțit, să nu se mărite, sau *să se împace cu bărbatul său*” (*I Corinteni* 7, 11). De aici vedem că indisolubilitatea căsătoriei are întâietate față de păcatul săvârșit.

2. Problema divorțului în spiritualitatea patristică

În *perioada post-apostolică*, pentru consolidarea disciplinei în comunitatea creștină, repudierea soției adultere nu mai este *simplă permisiune*, ci devine *obligație morală*. Vom face câteva precizări urmărind

modul în care *Păstorul lui Herma*, document de mare autoritate, datând din secolele II-III, redă atitudinea Bisericii față de indisolubilitatea căsătoriei, vizavi de adulter:

1. Soțul nu trebuie să mai trăiască cu soția adulteră din moment ce a luat la cunoștință de fapta ei.

2. Dar pentru a nu deveni el însuși adulter, nu îi este îngăduit să se recăsătorească. Soția poate fi reprimită dacă se va pocăi. Dumnezeu vrea să ierte primul păcat, dar pentru a nu se repeta, pocăința nu poate fi acordată decât o singură dată.

3. Datorită faptului că soții sunt egali, ceea ce se spune despre bărbat este valabil și pentru femeie.[4]

Sfântul Iustin Martirul și Filosoful relatează cazul unei femei creștine care și-a repudiat soțul pe motiv de adulter repetat: „O femeie oarecare, soția unui bărbat desfrânat, fusese și ea, mai înainte, tot atât de desfrânată. Dar, de îndată ce a cunoscut învățătura lui Hristos, ea s-a cumințit și a încercat să-l facă și pe soțul ei, deopotrivă, să se cumințească… Acela, însă, insistând mai departe în aceleași năravuri urâcioase, prin faptele lui de toată ziua și-a îndepărtat singur de la el pe soția lui. Deci, femeia, socotind o impietate de a se culca, mai departe, cu un bărbat, împotriva legii naturale și care, împotriva justiției, încerca să-și găsească prilejuri de plăcere în toate, s-a gândit să se despartă de trăirea laolaltă cu el. Fiind sfătuită, însă, de cei ai ei, să nu se grăbească, ci să mai aștepte încă, în nădejdea că soțul ei își va schimba felul de viață, împotriva voinței ei, a rămas mai departe cu el. Odată, când soțul ei se găsea la Alexandria, i-a ajuns la ureche că acolo acesta a săvârșit lucruri și mai urâte, și, pentru ca nu cumva să se facă și ea părtașă la nedreptățile și nelegiuirile lui, deoarece se găsea sub același acoperământ cu el, ducând același fel de viață și împărțind patul ei cu el, i-a dat ceea ce se cheamă la noi «repudiu» și s-a despărțit de el”.[5]

Posibilitatea de *reprimire a soției, bazată pe faptul că face parte din trupul său* („vor fi amândoi un trup”; „ceea ce Dumnezeu a legat, omul să nu despartă”), va deveni o directivă pentru secolele care vor urma. *Apologeții creștini* vor numi însă căsătoria a doua ca un „*adulter gentil*”, fiindcă, după cuvintele Apostolului, „cel ce a lăsat femeie să nu mai caute femeie…”; „Te-ai legat cu femeia? Nu căuta dezlegare. Te-ai dezlegat de femeie? Nu căuta femeie” (*I Corinteni* 7, 27). Iată și cuvintele unui apologet creștin din

[4] C. Mihoc, *op. cit.,* p. 194-195.

[5] *Apologia a doua,* II, trad. Pr. Prof. Olimp N. Căciulă, *PSB* 2/1980 p. 77-78.

secolul al II-lea: „*Viața noastră creștină se întemeiază nu atât pe grija de a cuvânta frumos, ci mai ales pe puterea de convingere a faptelor bune*. Aceasta înseamnă ori că rămânem singuri, așa cum ne-am născut, ori că *ne mărginim numai la o singură căsătorie*, pentru că pe cea de a doua o socotim un *adevărat adulter*, după cum zice Scriptura: „Oricine va lăsa pe femeia sa și se va însura cu alta, săvârșește adulter" (*Matei* 19, 9)… Dar în același timp Scriptura nici nu ne îngăduie să ne despărțim de femeia pe care am luat-o ca fecioară, nici nu ne lasă să ne luăm o a doua soție, chiar dacă cea dintâi ar fi decedat, căci unul ca acela comite *adulter deghizat*, întrucât *la început Dumnezeu a creat numai un singur bărbat și o singură femeie*, desființând oarecum comunitatea bazată numai pe relații trupești, *spre a asigura parcă în primul rând relațiile spirituale ale speciei umane*".[6]

Pe de altă parte, *Clement Alexandrinul*, marele deschizător de drumuri în morala creștină, acceptă căsătoria a doua, pornind de la faptul că „nu căsătoria este păcat, ci desfrânarea! Că altfel profetul ar trebui să numească și nașterea păcat și tot așa și pe Creatorul nașterii".[7] El arată că „profetul socotește comuniune spurcată împreunarea cu un trup străin și nu cu trupul celei date prin căsătorie pentru nașterea de copii. De aceea și apostolul spune: „vreau ca văduvele tinere să se mărite, să nască copii, să-și chivernisească gospodăria…" (*I Timotei* 5, 14-15).[8]

Pe de altă parte, Clement acordă prioritate văduviei, spunând că: „dacă Apostolul dă cuiva din îngăduință a doua căsătorie, pentru că nu se poate înfrâna și ca să nu ardă, acela nu păcătuiește față de Testament – că a doua căsătorie nu-i este oprită de lege – dar nu mai împlinește desăvârșirea aceea înaltă a viețuirii după Evanghelie. Dar dacă nu se căsătorește a doua oară, ci păstrează neîntinată căsătoria desfăcută de moarte, dobândește luiși slava cerească; pentru că dă de bună voie ascultare rânduielii lui Dumnezeu, datorită căreia ajunge stăruitor slujitor al Domnului".[9]

Sfântul *Vasile cel Mare* admite desfacerea căsătoriei numai în anumite cazuri. În primul rând, dacă ambii soți au hotărât să intre în monahism: „Și pe cei căsătoriți care vin spre o viață de acest fel, trebuie a-i întreba dacă fac aceasta cu consimțământul reciproc, după dispoziția Apostolului, „căci bărbatul – spune el – nu este stăpânul corpului său" (*I Corinteni* 7,

[6] Atenagoras Atenianul, *Solie în favoarea creştinilor*, XXXIII, trad. Pr. Prof. T. Bodogae, *PSB* 2/1989, p. 381.

[7] *Stromatele,* III, XII, 90,4, trad. Pr. D. Fecioru, *PSB* 5/1982, p. 227.

[8] *Stromatele,* III, XII, 89, 2-3, p. 229.

[9] *Stromatele,* III, XII, 82, 4-5, p. 223.

4); și astfel cel ce vine, să fie primit înaintea mai multor martori; pentru că nu este nimic mai de preferat decât ascultarea față de Dumnezeu".[10] În al doilea rând, urmând învățăturii Sfintei Scripturi, „pentru desfrânare sau dacă ar fi piedecă spre pietate".[11]

Sfântul *Grigorie de Nazianz*, opunându-se discriminării pe care legile romane o fac între drepturile bărbatului și ale femeii, impune principiul creștin al egalității soților atât prin creație, cât și pentru faptul că Hristos s-a jertfit pentru mântuirea lor, fără nici o deosebire. Apoi, prin marea taină a căsătoriei, au devenit „un singur trup" (*Efeseni* 5, 31). Pe de altă parte, marele capadocian nu acceptă decât prima căsătorie. El spune că „prima (căsătorie) este lege, a doua concesie, iar a treia călcarea legii". În ceea ce privește divorțul, Sfântul Grigorie apreciază că „Legea (mozaică) permite repudierea pentru orice motiv. Hristos însă nu face același lucru; El îngăduie numai despărțirea de cea desfrânată; toate celelalte (motive) El poruncește să fie luate cu filosofie (înțelepciune, chibzuință, discernământ). Desfrânata (se face vinovată), deoarece ea alterează neamul; pe toate celelalte aspecte să le suportăm și să le luăm pe filosofie; ba chiar și mai mult, suportați și luați (toate) cu filosofie, voi toți care v-ați asumat jugul căsătoriei". Defectele soției trebuie curmate, înlăturate, corectate, fără ca ea să fie repudiată.[12]

Dacă repudierea era legală, potrivit legilor romane, „ea este cu totul străină legilor noastre (creștine)".[13]

Urmând îndemnurilor apostolice cu privire la *căsătoriile mixte* dintre credincioși și necredincioși (*I Corinteni* 7, 15-16), *Sfântul Ioan Gură de Aur* analizează aspectul concret al situației, ce poate duce la desfacerea căsătoriei. „De exemplu, dacă (soțul) îți poruncește să jertfești și să iei parte, conform căsătoriei, la impietatea lui, sau a părăsirii căminului conjugal, atunci este mai bine să dizolvi căsătoria, dar nicidecum evlavia… Iar dacă zilnic (soții) se ceartă și se luptă pentru aceasta, atunci este mai bine să te eliberezi (să lapezi) acest rău".[14]

Pe de altă parte, orice necazuri sau neajunsuri ar avea soții în căsnicia lor, nu le este îngăduită despărțirea, ci le este indicat efortul sporit de a

[10] *Reguli mari,* 12, *Scrieri*, partea doua, trad Prof. Iorgu D. Ivan, *PSB* 18/1989, p. 242.

[11] *Regulile morale,* 73, *Scrieri,* partea a doua, trad. Prof. Iorgu D. Ivan, *PSB* 18/1989, p. 187.

[12] Cuvântul XXVIII la Matei, *PG* 36, 293.

[13] Epistola CXLIV, *PG* 37, 245.

[14] Omilia XIX la *I Corinteni*, *PG* 61, 155.

se face totul pentru îndreptarea și vindecarea metehnelor, așa cum a făcut Hristos cu Biserica, mireasa Sa. „Imită și tu acest lucru – spune marele antiohian – chiar dacă soția ta ar greși cu multe păcate în fața ta, uită-le pe toate, iartă tot; chiar dacă are o fire rea, îndreapt-o cu dulceață și bunătate, ca și Hristos Biserica”.[15]

În cazul morții unuia din soți, *Sfântul Ioan recomandă văduvia*, arătând că, așa cum sclavii fugiți de la stăpân, târăsc lanțul după ei, tot astfel și femeile, când părăsesc pe bărbații lor, poartă cu ele cătușele legii căsătoriei, care, învinuindu-le peste tot, strigă în urma lor: „Femeie, ești legată prin lege!” La fel se întâmplă și cu bărbații care iau o femeie care și-a părăsit soțul, aceleași lanțuri ale căsătoriei îi învinuiesc pe amândoi cu cuvintele: „Trăiește încă bărbatul ei!” Și: „cel ce va lua pe cea lăsată săvârșește adulter” (*Matei* 5, 32).[16]

3. Legislația bisericească privind divorțul

Legislația bisericească are prevederi clare cu caracter moral-juridic privind dizolvarea căsătoriei. Astfel, *sinodul de la Cartagina* (419) arată că „potrivit învățăturii evanghelice și apostolice, nici cel lăsat de soție, nici cea părăsită de bărbat să nu se împreune cu altcineva, ci ori să rămână așa, ori să se împace. Disprețuind aceasta, vor fi supuși la penitență” (can. 102).

Sub *aspect istoric*, trebuie să arătăm că înainte de împăratul Justinian, orientându-se după dreptul roman, oricare din soți putea dizolva căsătoria, trimițând celuilalt soț: *„libellus repudii”*. Prin Novelele 22 și 117, Justinian a interzis „repudium”, ca ilegal.

În secolul al VI-lea, împăratul Justinian prin Novela 134 din 542 a statornicit legalitatea *divorțului prin consens* atunci când soții s-au hotărât să ducă o viață ascetică (să se călugărească).

Știut fiind că, prin moartea unuia din soți, căsătoria era dizolvată, forma legală a divorțului în secolul al VI-lea se putea produce pentru următoarele motive:

1. Moartea morală, provocată de adulter.
2. Moarte provocată prin atentatul unui soț la viața celuilalt, având gravitatea crimei.
3. Moartea religioasă, provocată de erezie sau schismă.

[15] Omilia III, 2 Despre căsătorie, *PG* 61, 228.
[16] *Ibidem*, II, 1, *PG* 61, 218-219.

4. Moartea civilă se socotea a fi provocată de pedepsirea cu moartea a unuia dintre soți, sau privarea de libertate mai mult de trei ani sau prin deportare, precum și dispariția unuia din soți în condiții nedeterminate.

5. Moarte fizică parțială, identică cu neputința fizică a îndeplinirii datoriilor conjugale.

6. Consimțământul soților determinat de dorința de a duce o viață ascetică (să se călugărească, sau când soțul este ales episcop).[17]

La această formă de desfacere a căsătoriei face referire și *canonul 87 al sinodului V-VI ecumenic, Trulan, din 692*, având următorul conținut: „Aceea care și-a părăsit bărbatul și se duce după altul este adulteră, după Sfântul și dumnezeiescul Vasile, care prea bine a ales acest lucru din profeția lui Ieremia: că «dacă femeia se face (va fi) a altui bărbat, să nu se întoarcă la bărbatul ei, ci spurcată va să fie» (*Ieremia* 3, 1); și iarăși: «Cel ce are (ține) adulteră, este nebun și necredincios (păgân)» (*Proverbe* 18, 23). Dar de s-ar vădi că a fugit, fără cuvânt (pricină) de la bărbat, el este vrednic de iertare, ea însă de certare. Iar iertarea i se va da acestuia spre a se uni (spre a fi în comuniune) cu Biserica. Iar cel care-și părăsește femeia pe care și-a luat-o în mod legiuit și aduce pe alta – după hotărârea Domnului – se supune osândei adulterului (pentru adulter); căci s-a orânduit canonic de către Părinții noștri ca unii ca aceștia timp de un an să se tânguiască (să plângă), doi ani să asculte, trei ani să cadă (în genunchi) și în al șaptelea să stea împreună cu credincioșii, și așa să se învrednicească de împărtășanie, de se vor pocăi, adică cu lacrimi”.

După cum vedem, canonul arată că *divorțul fără motiv este asimilat cu adulterul*, dacă cel care are inițiativa se căsătorește sau conviețuiește cu o persoană străină.

La același sinod ecumenic se hotărăște ca „aceea al cărei bărbat este plecat, și, fiind el neștiut (dispărut), ea se căsătorește cu altul înainte de a se încredința despre moartea aceluia, săvârșește adulter. Așijderea se supun aceleiași certări și soțiile ostașilor, cele ale căror soți fiind neștiuți (dispăruți) se căsătoresc, precum și acelea care, din pricina călătoriei bărbatului, nu-i așteaptă reîntoarcerea. Însă aici lucrul are oarecare iertare pentru că este mare bănuială de moarte. Iar aceea care s-a căsătorit din neștiință cu cel părăsit pentru o vreme de către soție, apoi lăsând-o pe ea, pentru că s-a reîntors la el cea dintâi cu toate că a săvârșit adulter, (a făcut-o) totuși din

[17] Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, note şi comentarii, f. loc., 1991, p. 145.

neștiință (și) așadar nu se oprește de la căsătorie, dar ar fi mai bine dacă ar rămâne așa. Iar dacă într-un timp oarecare s-ar înapoia ostașul a cărui soție, din pricina lipsei lui mai îndelungate, s-a unit (însoțit) cu un alt bărbat, acesta (ostașul) dacă voiește să-și ia îndată pe soția sa, dându-i-se ei iertare, din pricina neștiinței, (la fel) și bărbatului care se însoțise cu ea în a doua căsătorie" (can. 93).

Dat fiind faptul că *logodna* era socotită și asimilată în multe privințe cu căsătoria, „cel ce ia spre însoțire de căsătorie pe femeia logodită cu altul, trăind încă logodnicul, să fie pus sub învinuire de adulter" (can 98).

Este interesant de urmărit și *legislația bisericească cu privire la cea de a doua căsătorie.*

Sinodul de la Laodicea (343), pornind de la îndemnurile Sfântului Apostol Pavel, prin care stabilește că „dacă va muri bărbatul, femeia este liberă după lege, nefiind adulteră, dacă ia alt bărbat" (*Romani* 7, 3 și *I Corinteni* 7, 39), „hotărăște potrivit canonului bisericesc, ca celor care liber și legiuit s-au împreunat prin nunta a doua, și nu s-au căsătorit clandestin, după ce a trecut un timp scurt, pe care l-au petrecut în rugăciune și posturi, după iertare trebuie să li se dea împărtășirea" (canonul 1).

Disciplina bisericească referitor *la căsătoria a doua are următoarele prevederi*:

1. Nu poate fi consacrată în cinul preoțesc o persoană căsătorită a doua oară (can. 17 Apostolic; 17 Sfântul Vasile cel Mare);

2. I se interzice preotului să participe la ospețele de la nunta celor căsătoriți a doua oară (can. 7 Neocezarea);

3. Cei ce se căsătoresc a doua oară nu se pot cununa cu ritualul prescris pentru întâia nuntă (can. 2 Nichifor Mărturisitorul), ci după ritualul prevăzut în molitfelnic pentru nunta a doua.

De remarcat este și faptul că Biserica romano-catolică nu acceptă adulterul ca motiv de divorț, ci numai despărțire de pat și de masă, iar căsătoria a doua poate fi realizată numai în cazul morții unuia dintre soți.

4. Evaluări pastoral-misionare

După cum am văzut, divorțul este acceptat după morala creștină numai pe motiv de adulter. Fidelitatea conjugală este un fapt decisiv în menținerea iubirii care stă la baza căsătoriei, căci numai ea „toate le poate răbda" (*I Corinteni* 13, 7).

Sfântul Vasile cel Mare spune în acest sens următoarele: „Chiar dacă soțul ar avea o fire aspră și sălbatică, soția trebuie neapărat să-l suporte și nici o pricină să n-o facă să rupă unirea. Este pornit spre bătaie? Dar îi e bărbat! Este bețiv? Dar este unită cu el potrivit firii! Este aspru și neplăcut? Dar este mădularul tău și cel mai de cinste dintre mădulare”.[18]

Desigur că, printr-un astfel de comportament, soțul care își victimizează soția nici nu poate fi considerat a fi creștin, și atunci se pune problema ca, prin înțelepciunea iubirii răbdătoare, soția să caute să îndrepte defectele soțului de care s-a legat prin Taina Sfintei Cununii. El poate fi adus la credința lucrătoare în fapte bune, și atunci este un mare câștig, știut fiind că „cel ce a întors pe păcătos de la rătăcirea căii lui își va mântui sufletul de moarte și va acoperi mulțime de păcate” (*Iacob* 5, 20). Sfântul Apostol Pavel pune aceeași problemă atunci când se referă la căsătoriile dintre credincioși și necredincioși, și îndeamnă: „Dacă femeia are bărbat necredincios și acela va voi să stea cu ea, să nu-l lase. Pentru că bărbatul necredincios se sfințește prin femeie. *Iar de voiește să se despartă cel necredincios, despartă-se!*… Pentru că ce știi, femeie, dacă îți vei putea mântui bărbatul?…” (*I Corinteni* 7, 13-16).

De fapt, deviza creștină rezidă în îndemnul: *„urăște păcatul, dar iubește-l pe păcătos!*”. Fiindcă oricât de păcătos ar fi un om, el poartă în sine chipul lui Dumnezeu. Acesta reprezintă marea valoare, marea comoară ce se cuvine a fi salvată, neprecupețind nici un efort, și acceptând orice jertfă în acest scop.

Pentru a înțelege mai bine că „cei bolnavi au nevoie de doctor și nu cei sănătoși” (*Matei* 9, 12), Mântuitorul ne-a lăsat frumoase pilde, arătând că cineva, având o sută de oi și pierzând una, lasă cele nouăzeci și nouă în pustiu și se duce după cea pierdută. Și când o găsește o pune pe umerii săi, bucurându-se (*Luca* 15, 3-6). Sau femeia care avea zece drahme, dacă pierde o drahmă, aprinde făclia și caută cu grijă până ce o găsește. Și când o găsește își cheamă prietenele și vecinele, spunându-le: bucurați-vă cu mine că am găsit drahma pe care o pierdusem. Și, tot așa, bucurie se face înaintea îngerilor lui Dumnezeu pentru un păcătos care se pocăiește (*Luca* 15, 8-10).

Referindu-ne acum la *adulter ca posibil motiv de divorț*, vom face câteva *reflecții duhovnicești de ordin pastoral*. Se pune în concret

---

[18] *Omilia la Hexaemeron,* VII, V, *Scrieri*, partea întâia, trad. Pr. D. Fecioru, Bucureşti, 1986, p. 154.

întrebarea: „dacă o femeie vine la duhovnicul său pretinzând că soțul ei a comis adulter, trebuie ea încurajată să intenteze divorț?”.[19]

Este adevărat că partenerul trădat suferă o cumplită umilire, dar adulterul nu este un păcat de neiertat. Există două forțe sufletești care în astfel de situații trebuie mobilizate, spre a funcționa la parametrii maximi. Acestea sunt: *pocăința* din partea celui care a greșit, pe de o parte, și *iertarea* celui jignit. La această reconciliere își poate aduce contribuția și o terță persoană dotată cu înțelepciune și autoritate morală, dar mai ales cu rugăciunea Bisericii din care cei doi parteneri fac parte ca membre ale Trupului lui Hristos. S-a subliniat faptul că în activitatea pastorală „trebuie să se dea prioritate păstrării și întăririi familiei, mai ales când sunt și copii la mijloc. Aceasta înseamnă în primul rând că preotul îl va încuraja pe cel care a săvârșit adulter să-i împărtășească secretul partenerului său de viață – să deschidă rana pentru a o putea trata – și va face tot ce este necesar pentru vindecarea prin pocăință și printr-o povățuire adecvată”.[20]

„Când o căsătorie este desfăcută – spune Tertulian – *răbdarea este folositoare la amândoi soții*, – prin faptul că susține pe bărbat și pe femeie cât stăruie în despărțire – pe unul nu-l face adulter, iar prin celălalt îl îndreaptă”.[21] Dacă iubirea „îndelung rabdă” (*I Corinteni* 13, 4) și „pe toate le rabdă” (*I Corinteni* 13, 7), în cazul de criză a familiei drumul este invers: *de la răbdare la iubire*.

Un caz concret ne ajută să înțelegem mai bine acest aspect al refacerii familiei. La Slimnic, jud. Vrancea, cu mai bine de două secole în urmă, era obiceiul ca cei ce doreau să divorțeze să fie ținuți forțat împreună în celula unei închisori, mai multe zile, având același pat și aceeași masă. Având să-și discute neînțelegerile „la rece”, foarte mulți se împăcau. S-a constatat că în urma folosirii acestei metode, într-un secol s-au înregistrat doar trei divorțuri. Aceasta demonstrează că, deși *căsătoria și divorțul sunt acte libere, se impune totuși să fie abordate cu înțelepciune și discernământ. Altfel libertatea autentică se destramă în anarhie, cu consecințe dezastruoase asupra familiei, ca temelie a societății omenești*.

Moralele biologizante proclamă afirmarea *calității vieții, plecând de la premisa că aceasta este o posesie de care fiecare poate dispune după bunul plac*. Detașând-o însă de orice realitate transcendentă, îi caută împlinirea „hic et nunc”, anulându-i în acest caz, orice fel de sacralitate.

[19] John Breck, *op. cit.*, p. 131.

[20] *Ibidem*, p. 133.

[21] *De patientia,* XII, *PSB* 3/1981, p. 194.

Numai că în această libertate anarhică, sexualitatea se reduce la instinctul raportat exclusiv la plăcere, încât adulterul iese din sfera moralității, iar divorțul liberalizat este de multe ori consecința unei situații de moment și de interes… Dacă însă sexualitatea va fi privită din perspectivă eshatologică, atunci „moralitatea sexuală este justificată atât timp cât trasează drumul care duce, prin fidelitatea față de legământ, la împărăția lui Dumnezeu”.[22]

Acesta va fi terenul în care harul lui Dumnezeu asigură stabilitatea indisolubilității căsătoriei, după modelul primilor creștini, conform mărturiei unui apologet: „La ei (creștini) castitatea este o realitate, înfrânarea se practică, *monogamia se păstrează*, curăția se păzește, nedreptatea este izgonită, păcatul este smuls din rădăcină, dreptatea este trăită, legea stăpânește, cinstirea de Dumnezeu se săvârșește, Dumnezeu se mărturisește, adevărul este prețuit, harul nu se pierde, pacea ne acoperă, cuvântul sfânt ne povățuiește, înțelepciunea ne învață, viața se încununează, Dumnezeu împărățește”.[23]

Același lucru îl constată și *Tertulian* mai târziu cu privire la ținuta monogamă a familiei primilor creștini: „…Creștinul nu depășește ce e îngăduit nici când e vorba de sexul femeiesc… Creștinul este bărbat numai al soției sale… Creștinul… nu se uită după femei; sufletul său rămâne orb în fața poftelor”.[24] Toate acestea sunt confirmate și de *Minucius Felix*, când, apărându-i pe creștini spune: „Voi (păgânii) interziceți adulterele, dar le comiteți cu prisosință; noi suntem bărbați numai ai soțiilor noastre”.[25]

Având conștiința păcatului, precum și dragostea față de Hristos, ce se va realiza într-o comuniune veșnică cu El începând din această viață, păstrând indisolubilitatea căsătoriei și monogamia, primii creștini au făcut din sacralitatea familiei, ca dar al lui Dumnezeu „în Hristos și în Biserică”, sensul însuși al sfințeniei vieții lor, rămânând mereu actuali și pilde de urmat pentru o lume ca cea a noastră, bulversată, ce orbecăiește în căutarea unei fericiri care însă o duce la ruină…

În concluzie, este adevărat că viața de familie are necazurile și greutățile ei mai mici sau mai mari. E o jertfă care de multe ori te încovoaie prin responsabilitatea ei. E apoi crucea care trebuie dusă până la capăt cu cinste și demnitate. Pe de altă parte, cei doi soți sunt de multe ori caractere

---

[22] *Ibidem*, p. 134.

[23] Teofil al Antiohiei, *Trei cărţi către Autolic,* Cartea a treia, XV, trad. Pr. D. Fecioru, *PSB* 2/1980, p. 338.

[24] *Apologeticul,* XLVI, 10-11, trad. rom., *PSB* 3/1981, p.101-102.

[25] *Octavius,* XXXV, 6, *PSB* 3/1981, p. 390.

diferite, cu deprinderi deja formate în bine sau în rău. Există firi flexibile care se modelează una după cealaltă, dar sunt și firi rigide, dornice să domine cu asprime și putere. Intervine apoi elementul profesional cu multitudinea de probleme și de interese. Vin apoi copiii, cărora trebuie să le asiguri un viitor. Dacă la acestea se mai adaugă și metehnele de tot felul, atunci vom înțelege mai bine spusele Apostolului că cei căsătoriți „vor avea necazuri în trup" (*I Corinteni* 7, 28). Acestea însă trebuiesc depășite cu ajutorul lui Dumnezeu și cu bunăvoința soților, pentru ca ceea ce „Dumnezeu a legat, omul să nu despartă"… Numai așa viața omenească își va împlini sensul, menirea și destinul ei veșnic.

Abordarea postului din perspectivă spirituală și misionară

În numele „omului natural”, așa-zisele morale biologizante, declarând „moartea lui Dumnezeu” și anulând noțiunea de păcat, proclamă liberalizarea instinctelor și afectelor în contextul lumii globalizate în care economia de piață, orientată strict material, promovează cererea și oferta în direcția satisfacției plăcerii simțurilor și a confortului personal… Numai că acesta, stimulat de dorințele insațiabile, mereu se amplifică în multiple și variate forme, pe măsură să genereze tensiunile specifice neîmplinirilor, precum și obsesia stresantă a unei continue nemulțumiri.

Pierzându-și însă dimensiunea spirituală proprie naturii sale, omul postmodern, în decompensarea lui, orbecăiește într-o căutare confuză lipsită de finalitate, fiindcă plăcerile materiale la care poate ajunge îi pot aduce cel mult satisfacții materiale, dar nu și bucuria autentică menită să-i împlinească sensul existenței sale.

În același timp, dominat de nesăbuința iraționalității, mai mult ca oricând, omul contemporan, „fără cer și pământ”, se îneacă în libertatea-i autopermisivă, încât stresul, neajunsurile, insuccesele, nesiguranța și abuzurile de tot felul îi aduc angoasa și bolile care-i ruinează viața, făcându-l, paradoxal, victima propriilor sale căutări și aspirații…

Desigur, această realitate nu reprezintă o noutate absolută în viața și istoria umanității… Dintotdeauna, fiind dominat de dorințele și poftele venite din zonele tenebroase ale firii, omul a trăit drama propriei înrobiri, care i-a adus tragicul existențial. De aceea, din dorința de a da un sens pozitiv, afirmativ și creator vieții, înțelepții tuturor timpurilor, ai tuturor popoarelor și comunităților sociale, au avut în primul rând în atenție natura sau firea umană, buna ei desfășurare și împlinire. În acest sens, înțelepții Eladei au introdus și cultivat *dieta*, *ca fel de viață organizat armonios prin proporție și măsură*, spre a stabili *ceea ce este propriu, natural și necesar (folositor) naturii umane la un moment dat*. Aceasta înseamnă că prin dietă totul devine potrivit naturii fiecăruia, dar nu oricum, ci cum fiecare om, cunoscându-și particularitățile firii, o stabilește după o bună chibzuință. Vizând sănătatea ca normalitate a naturii, definită a fi „*amestec judicios*

proporționat de calități contrare", dieta are o gamă exprimată dialectic, prin contrarii, foarte diversificată, asemenea vieții însăși. Referindu-se astfel la întreaga desfășurare a vieții, dieta stabilește necesarul vieții din contrarii, adică: somn-veghe, odihnă-mișcare, hrănire-abținere, etc.

Referitor la hrană, s-a constatat că deși aceasta este imperios necesară, pierzând însă măsura, poate deveni dăunătoare bunei funcționări a organismului uman și implicit a vieții, încât, paradoxal, *mâncarea îți dă viață și tot mâncarea te omoară*… Sau, în cazul unei alimentații care depășește necesarul și este necorespunzătoare naturii umane, se spune că „*îți sapi groapa cu dinții*"… Pentru acest motiv, încă din antichitate s-a formulat adagiul: „*mănâncă pentru a trăi, nu trăi pentru a mânca!*".

Pe de altă parte, având același obiectiv al bunei desfășurări și împliniri a vieții, s-au adoptat de-a lungul vremii diverse atitudini față de hrană, *din perspectivă filosofică, religioasă, morală și spirituală*.

Astfel, în programul *filosofiei antice*, înfrânarea de la mâncare și băutură s-a afirmat ca un mijloc de purificare a naturii umane în vederea contemplației, a vederii lui Dumnezeu, știut fiind că „*numai cel curat se poate atinge de Cel curat*" (Platon, *Phaidon* 66d; 67bc).

Ca *act religios*, postul a fost înțeles și practicat diferit de-a lungul vremii, potrivit modului variat al fiecărei religii de a orienta viața credincioșilor raportată la legătura și poruncile divinității, înțeleasă și aceasta diferit.

Având ca temei revelația Dumnezeului viu și adevărat, religia mozaică și apoi cea creștină au practicat *postul ca înfrânare de la mâncare și băutură pe un timp limitat în scop religios-moral*, ca mod de a împlini voia și poruncile lui Dumnezeu printr-o viețuire curată, lipsită de abuzuri și destrăbălări, motivându-se că dacă Dumnezeu este Sfânt prin natura Sa, la fel și omul, pentru a intra în comuniune cu Dumnezeu, este chemat să-și trăiască viața tot în sfințenie (*Leviticul* 19, 2; 11, 44; 20, 7-8), înțelegând în curăție, adică lipsită de păcat, fiindcă acesta întruchipează necurăția sau întinarea, care totdeauna „ne înstrăinează de Dumnezeu" (*Efeseni* 2, 12).

În acest context se cuvine să evidențiem originalitatea postului creștin, deosebit de dieta abordată rațional prin măsură și înfrânare, precum diferit și de modul ritualistic (cultic) în care era practicat postul în diverse religii; și anume, specificul postului creștin rezidă în *abordarea lui prin excelență spirituală, afirmându-se în contextul rugăciunii ca iubire milostivă îndreptată misionar spre viața semenilor*.

Abordarea rațională a hranei și băuturii prin dietă nu intră însă în contradicție cu înfrânarea ca act voluntar promovată prin postul creștin; numai că abordat din perspectivă spirituală, postul realizează prin înfrânare voluntară terenul sau mediul absolut necesar lucrării harului menit să restabilească firea, aducându-i sfințenia integrală, conform binecuvântării apostolice: „Dumnezeul păcii să vă sfințească întregi, și *tot duhul* vostru și *sufletul* și *trupul să se păzească fără prihană*…” (*I Tesaloniceni* 5, 23), adică în *sfințenia vieții*.

De aici vedem că sfințenia vieții nu este orientată împotriva trupului, respectiv a materiei considerată de unii eretici rea în sine, ci în sens pozitiv și afirmativ e vorba de o sfințenie integrală a naturii umane, iar *postul ca exercițiu al înfrânării are menirea de a transforma, prin pocăință, rugăciune și milostenie, foamea și setea biologică* în ceea ce judicios a fost numită „*foame și sete după Dumnezeu*”.

1. Premisele abordării postului privind natura fizică și spirituală a omului

Pentru a determina înțelesul și sensul postului ca abținere de la mâncare și băutură, trebuie mai întâi să-l raportăm deopotrivă la *instinctul de nutriție și la hrană*.

Ca și instinctul de reproducere, de apărare-atac, de posesie sau de sociabilitate, la fel și *instinctul de nutriție*, ca instinct primar, este un act reflex, un imbold irațional și inconștient, prezentând o funcționalitate autonomă și spontană, supunând natura umană legilor imuabile ale necesității; realitate pe care ușor o putem înțelege dacă ne gândim la faptul că un copil nu învață să mănânce, să plângă, să se teamă, să se mânie, să se sperie, să iubească…

Deși comune omului și animalelor, instinctele se manifestă diferit, în sensul că la animale *funcțiile instinctive* sunt mult mai accentuate, stabilind *ordinea vieții și a comportamentului specific*, iar *simțurile* sunt mult mai amplificate decât ale omului. Lipsind însă factorul intuitiv-rațional specific omului, la animale este pus în acțiune doar elementul empiric legat de simț. La om instinctele se completează și cu *bunul simț*, încât acestea pot fi abordate și orientate ca procese de conștiință, conform naturii sufletești a omului, care îl definește ca ființă *religioasă*, *etică* și *juridică*. Astfel, pe *plan religios*, facem cunoștință cu sacralizarea instinctului de nutriție, când

anumite alimente primesc pecetea sacralității, sau altele sunt folosite pentru cultivarea sfințeniei, precum e și cazul mâncărurilor de post.

Faptul că iraționalitatea instinctului poate fi stăpânită de raționalitatea firii, înseamnă că el poate fi *orientat prin educație*, conform unor principii și valori culturale promovate de conștiința fiecăruia, în funcție de exigențele sociale sau ale vieții comunitare, dar mai ales ale *credinței mărturisită și trăită de fiecare persoană ca viață de har*.

De aici vedem că, având conștiința de sine ca discernământ, dotat cu rațiune și voință liberă, omul poate aborda instinctul nu numai ca pe o necesitate oarbă, ci și din perspectiva *autodeterminării*. De pildă, o pasăre ținută în colivie nu este liberă să zboare spre a-și împlini menirea… Dacă însă simte nevoia de hrană, ea nu poate face nici o opoziție, fiindcă pentru ea instinctul este o necesitate inconștientă și imperativ vitală. Ea nu se poate autodetermina. Omul însă are puterea de a spune „NU” instinctului de nutriție, atunci când anumite motivații îl determină să renunțe la hrană, sau poate alege între anumite alimente după chibzuință și decizie proprie. În astfel de situație vom spune că pasărea, având doar o *libertate externă*, nu-și poate domina instinctul care acționează ca necesitate bio-somatică. Omul având însă, deopotrivă, *libertate externă și internă*, se poate opune necesităților instinctive, le poate domina rațional, le poate amâna și/sau selecta, încât *omul poate aborda instinctul în mod conștient, liber și responsabil, potrivit unui ideal moral-spiritual*.

În același timp se cuvine să avem în atenție *rolul credinței în conjugarea instinctelor cu conștiința* raportată la însuși destinul uman, în sensul că, *în nesiguranța și contradicția vieții pământene, foamea, sexul și propria devenire constituie imboldul tuturor acțiunilor omului de pretutindeni și de totdeauna*. Pe unii îi înalță, pe alții îi prăbușesc; depinde cum fiecare își poate crea șansa și cum o știe folosi, și *în ce măsură credința luminată de harul lui Dumnezeu îl orientează în viață*.

Această tensionată și tragică contradicție, dintre năzuința firească a spiritului spre libertate și irezistibila atracție a instinctului vital al foamei de către legile imuabile ale necesității înscrise în natura sa, ne este sugerată, sub forma unui realism dur, în dialogul pe această temă, dintre marele inchizitor și Mântuitorul revenit pe pământ, din romanul *Frații Karamazov* de F.M. Dostoievski… Făcând trimitere la scena ispitirii Domnului din pustiu, marele inchizitor îi reproșează: „… Vrei să te duci în lume așa, cu mâinile goale, făgăduind semenilor o libertate pe care ei, în ignoranța și becisnicia lor înnăscută, nu pot să o înțeleagă, de care chiar se feresc,

îngroziți, fiindcă nu există nimic mai insuportabil și nici n-a existat vreodată pentru om și pentru societate decât libertatea!… Poruncește ca pietrele acestea să se prefacă în pâini, și omenirea întreagă, plină de recunoștință, va alerga pe urmele tale ca o turmă ascultătoare, deși tot timpul va fi cu frica în sân ca nu cumva, la un moment dat, să-ți retragi brațul întins și, odată cu asta, să se isprăvească și pâinea dăruită de tine. Tu însă n-ai vrut să-l lipsești pe om de libertate și nu te-ai îndurat să primești, judecând că nu mai poate fi vorba de libertate, de vreme ce supunerea a fost cumpărată cu pâine… Drept aceea ai răspuns că omul nu trăiește numai cu pâine; știi tu, însă, că în numele acestei hrane pământești duhul pământului se va ridica împotrivă-ți și, dând piept cu tine, te va birui și toată lumea îl va urma… Știi tu, oare, că peste veacuri, lumea va da glas prin gura înțelepților și a învățaților săi că nu există pe lume crimă și, prin urmare, nu există nici păcat, ci numai flămânzi? „Dă-le mai întâi de mâncare, și abia după aceea le poți cere să respecte virtutea!” va sta scris pe steagul celor ce se vor scula împotriva ta, culcând la pământ templul ridicat de tine. Toată înțelepciunea lumii nu va putea să le dea pâine atâta timp cât vor rămâne liberi; dar până la urmă ne vor aduce plocon libertatea și, depunând-o la picioarele noastre, ne vor spune: „Înrobiți-ne, dar astâmpărați-ne foamea!…”.

În altă ordine de idei, dat fiind faptul că *natura bio-somatică are o funcționalitate unitară și integrală*, instinctele, simțurile și afectele se află într-o *cauzalitate și funcționalitate reciprocă*, ce poate constitui o *unitate armonioasă sau dezarmonioasă a naturii umane*. Depinde cum funcționează și cum le dirijează *rațiunea, libertatea voinței, credința și harul lui Dumnezeu.*

Instinctele ca impulsuri vitale de prim ordin, funcționând ca necesități invincibile, ușor devin obsesii ce imperios se cer împlinite, încât se chiar spune în înțelepciunea populară că „*la flămând tot pâinea-i în gând*!”. Sau, prin forța lor decisivă, pot depăși afectele și simțurile, încât s-a constatat că „*foamea este cel mai bun bucătar*”… De aici prioritatea acordată instinctului, când se spune: „*primum vivere, deinde philosophari*”.

Pe de altă parte, *afectele* (plăcere, neplăcere, durere) ca mijloace de susținere a instinctelor și a vieții, iar *simțurile*, ca moduri de cunoaștere și de atitudine față de realitatea înconjurătoare, *se intercondiționează cu instinctele, acționând unitar*. Bunăoară, masa servită cu ornamente, cu muzică, cu stimulente olfactive amplifică plăcerea gustului, care la rândul său amplifică apetitul și implicit instinctul de nutriție… Dar și *interdependența*

dintre simțuri și afecte stimulează funcția nutritivă a instinctului, precum fructul din paradis, care era „frumos la vedere și bun la gustare”…

Această determinare reciprocă dintre instincte, afecte și simțuri poate avea și o *orientare etică și socială* atunci când sunt *activate ca procese de conștiință*. De pildă, *afectul tristeții poate inactiva simțurile*, inhibând funcția *nutritivă*, cum e *în cazul situațiilor de doliu*… Pe de altă parte, izbânda, situațiile fericite, sau evenimentele festive activează optimismul vieții și, odată cu aceasta, „plăcerea gustului” stimulează *instinctul de nutriție*, cu largă deschidere spre comunicarea interpersonală și socială. În acest sens, s-a arătat că „masa nu mai este un proces biologic de alimentare, ci și un ritual social de strângere a rândurilor în familie, precum și un prilej de noi relații sociale”[1]. Și mai departe, așa-numitele „aranjamente din culise” nu sunt numai de ordin psiho-social și cultural, ci de multe ori și culinar. De aici importanța care se atribuie mesei nu numai în diplomație, ci și în strategia diverselor afaceri… În acest sens se spune că argumentul, înainte de a ajunge la creier, trece prin stomac”[2].

În acest context, se cuvine să precizăm că, fără a neglija toate aceste aspecte fiziologice, psihologice și sociale cu privire la instinctul de nutriție, la simțuri, la afecte și la hrană, postul abordat din perspectiva moralei și spiritualității creștine, *constituidu-se ca act ascetic, este pus în legătură cu opera de mântuire adusă nouă prin Hristos*. În concret, ca orice act ascetic, postul reprezintă strădania de a ne învrednici să facem vie și activă lucrarea harului menit să restabilească firea omenească ce poartă în sine rănile păcatului, ca viață în Hristos. Iar asceza creștină, menită să spiritualizeze și să sfințească natura omenească, este pusă în legătură cu iubirea lui Dumnezeu arătată în întruparea, jertfa și învierea lui Hristos, care ni s-a dăruit ca „preț de răscumpărare” (*I Timotei* 2, 6), încât noi devenim beneficiarii acesteia în măsura în care ne arătăm, printr-un act de dăruire, iubirea noastră răspuns, precum spunem când ne rugăm: „Pe noi înșine… și toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm”… Prin aceasta ne recunoaștem *calitatea de creatură a lui Dumnezeu; faptul că întreaga noastră ființă, suflet și trup, reprezintă creația lui Dumnezeu, împlinind scopul vieții și existenței prin preamărirea adusă lui Dumnezeu.* Numai așa putem înțelege îndemnul Apostolului, când ne sfătuiește: „*Preamăriți dar pe Dumnezeu în trupul vostru și în duhul vostru care sunt ale lui Dumnezeu*” (*I Corinteni* 6, 20).

[1] Nicolae Mărgineanu, *Condiția umană*, Editura Științifică, București, 1973, p. 74.
[2] *Ibidem*, p. 153.

Și, mai departe, în *procesul de restabilire a firii*, deopotrivă aspirațiile sufletului și cerințele trupului, se raportează și se îndreaptă spre aceiași preamărire adusă lui Dumnezeu, încât *„ori de mâncați, ori de beți, ori altceva de veți face, toate spre slava lui Dumnezeu să le faceți*” (*I Corinteni* 10, 31), fiindcă *„cel ce mănâncă pentru Domnul mănâncă, pentru că mulțumește lui Dumnezeu; și cel ce nu mănâncă pentru Domnul nu mănâncă și mulțumește lui Dumnezeu*; căci nimeni dintre noi nu trăiește pentru sine și nici nu moare pentru sine. Căci dacă trăim, pentru Domnul trăim, și dacă murim, pentru Domnul murim; deci, și dacă trăim și dacă murim, ai Domnului suntem. Căci Hristos pentru aceasta a murit și a înviat și a trăit, ca să domnească și peste cei morți și peste cei vii” (*Romani* 14, 6-9). În acest sens, privind făptura umană din *perspectiva veșniciei*, Sfântul Apostol Pavel *acordă hranei un sens relativ*, ca însăși vieții de aici și de acum; pe când trupului i se acordă demnitatea nemuririi: „*Bucatele sunt pentru pântece și pântecele pentru bucate, dar Dumnezeu va strica și pe unele și pe celelalte… Iar trupul este pentru Domnul*” (*I Corinteni* 6, 13). Trupul fiind creația lui Dumnezeu, deși trecător, păstrează totuși în sine o menire și o devenire veșnică. De aici nevoia lui de spiritualizare sau de sfințenie, asemenea sufletului. „Trupul fiind pentru Domnul” devine chiar instrument al lucrării harului divin; motiv pentru care harul primit prin Sfintele Taine se transmite de la trup la suflet; precum sfințenia, dobândită prin înfrânare, face ca trupul nepătimitor să ridice sufletul spre zările veșniciei.

Faptul că prin post *ne detașăm de cele materiale și vremelnice* ne face să înțelegem că el ne ridică și ne introduce în realitățile spirituale și veșnice ale comuniunii cu Dumnezeu, încât ceea ce oferă dinamism postirii rezidă în abordarea acesteia din *perspectivă eshatologică*. Dacă virtutea înfrânării constituie condiția comuniunii cu Dumnezeu, părinții filocalici și asceții creștini au arătat prin *virtutea postirii* că „postul desemnează (în trup) prin frumusețea sa o icoană a vieții nemuritoare; purtarea pe care el o implică sugerează starea veacului celui nou și ne învață ce hrană duhovnicească vom primi la înviere. În această *perspectivă eshatologică și în strânsă relație cu rugăciunea, postul apare legat în chip esențial de viața îngerească*”.[3] De fapt, atât de dinamică, de arzătoare, de rodnică și plină de sens duhovnicesc era năzuința asceților creștini spre comuniunea veșnică cu Dumnezeu, încât și-au făcut un ideal din a deveni *„fii ai învierii asemenea cu îngerii*” (*Luca* 20, 34-36); motiv pentru care au considerat fecioria și postul a fi „viața

[3] T. Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin*, vol. I, Manual sistematic, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, 1997, p. 264.

îngerilor”[4], iar ei necontenit aspirau, prin spiritualizarea trupului, să devină „*îngeri în trup*”. „Privește cât de înalt era zborul postitorilor și asceților! – exclamă plin de admirație Sfântul Ioan de Kronstadt. Ei pluteau în ceruri ca vulturii; ei, născuți din pământ, trăiau – prin duh și prin inimă – în ceruri, și auzeau cuvintele negrăite și învățau înțelepciunea divină”[5].

2. Postul integral

Am văzut că postul, raportându-se la natura umană, are un *caracter integral. Ca abținere totală sau parțială de la mâncare și băutură, postul pune în primul rând în discuție problema hranei.* Dacă s-a făcut cândva în Legea Veche deosebirea dintre „mâncărurile curate” și „necurate”, aceasta nu mai rămâne valabilă și în Legea Nouă, unde „toate sunt curate pentru cei curați” (*Tit* 1, 5). De fapt, nu mâncarea în sine este rea, fiindcă „*toată făptura lui Dumnezeu este bună și nimic nu este de lepădat, dacă se ia cu mulțumire*” (*I Timotei* 4, 4). De aceea Apostolul proclamă în numele Evangheliei lui Hristos libertatea lucrării harului mântuitor mai presus decât oricare alte prejudecăți, spunând: „*cel ce mănâncă să nu defaime pe cel ce nu mănâncă; și cel ce nu mănâncă să nu osândească pe cel ce mănâncă, deoarece Dumnezeu l-a primit la Sine*” (*Romani* 14, 3); „*Deci nimeni să nu vă judece pentru mâncare și băutură… care sunt umbra celor viitoare, iar trupul este al lui Hristos*” (*Coloseni* 2, 16-17).

Prin urmare, nu mâncarea în sine este rea, „fiindcă nu ce intră pe gură necurățește pe om, ci ceea ce iese din gură, adică din inimă: gândurile rele, desfrânările, uciderile, vicleșugurile, înșelăciunea, invidia, hula, trufia… toate aceste rele ies dinăuntru și necurățesc pe om” (*Marcu* 7, 21-23). Rea este îmbuibarea și excesul în folosirea hranei. Și tocmai pentru depășirea acestei dificultăți dăunătoare naturii umane și pentru cultivarea comuniunii de sfințenie cu Dumnezeu, s-a ajuns la înfrânarea prin post, știut fiind că, privind viața de aici și de acum „*sub specie aeternitatis*”, „evlavia cu îndestulare de sine este mare câștig, fiindcă noi nu am adus nimic pe lume și cu siguranță nu putem să ducem ceva” (*I Timotei* 6, 6-7), pe când cei ce săvârșesc ceea ce Apostolul numește „*faptele trupului*”, printre care menționează „necumpătarea, bețiile, chefurile și cele asemenea lor … nu vor moșteni împărăția cerurilor” (*Galateni* 5, 19-21); precum nici „… lacomii

[4] Sfântul Atanasie cel Mare, *De virginitate*, 7, *PG* 28, 260 B.

[5] *Viaţa mea în Hristos*, trad. Dumitru Dura, Ed. Oastea Domnului, Sibiu, 1995, p. 144.

și bețivii…" (*I Corinteni* 6, 10); de unde și îndemnul Mântuitorului de a acorda prioritate vieții spirituale printr-o viață cumpătată: „Luați aminte la voi înșivă să nu se îngreuieze inimile voastre de mâncare și băutură peste măsură…" (*Luca* 21, 34).

Potrivit naturii bio-spirituale a omului, în abordarea postului, *înfrânarea spirituală se armonizează cu înfrânarea sensibilă, formând un tot unitar*. În acest sens, postul va fi practicat sub forma *integrală*, adică prin *abținerea de la bucate și abținerea de la păcate*. Aceasta înseamnă că postul ca înfrânare va avea un aspect duhovnicesc și un aspect trupesc. Exprimând în concret aceasta, părinții filocalici și asceții creștini atrag atenția că nu e suficient să postim abținându-ne numai de la mâncare și băutură, ci trebuie să ne abținem de la toate gândurile rele care conduc la păcat (mânia, invidia, hula, mândria…); la fel, să asociem postul ca înfrânare de la plăcerea gustului, cu înfrânarea celorlalte simțuri, precum: vederea, auzirea, mirosul… Altfel spus, trebuie să *postim cu gândul, cu cuvântul, cu faptele, cu simțurile, cu somnul*, și în general *să ne înfrânăm de la tot ceea ce dăunează vieții noastre duhovnicești*.

Sfântul Grigorie de Nyssa arată în acest sens că „pe lângă postul cel trupesc și pe lângă înfrânarea cu privire la lucrurile materiale, mai este și un *post netrupesc și o înfrânare nematerială; iar acestea nu sunt altceva decât îndepărtarea sufletească de la cele rele.* De altfel, numai în vederea acesteia ni s-a legiuit nouă și înfrânarea de la mâncăruri. Îndepărtați-vă deci, cu postul vostru sufletesc, de la răutate!… Înfrânați-vă de la poftirea lucrurilor străine! Fugiți de câștigul nedrept!… Ce câștig vei avea dacă nu mănânci cele ale tale, dar iei, în schimb, cu nedreptate, cele ale săracului? Și unde este credința ta creștină dacă bând numai apă, țeși în schimb vicleșuguri și însetezi de sânge, din răutate? Iuda a postit și el împreună cu cei doisprezece; dar neputându-și ține în frâu patima iubirii de arginți, cu tot postul lui nu a putut agonisi nimic spre mântuire. Nici diavolul nu mănâncă fiindcă este duh fară de trup; dar din cauza răutății, s-a prăvălit, totuși, dintru înălțime… Vă spun de mai înainte și vă dau de mai înainte mărturia mea, că apa, verdețurile și masa cea fară de came, nu vă va folosi la nimic atâta vreme cât dispoziția voastră lăuntrică nu va fi și ea pe potriva înfățișării voastre din afară. *Postul a fost legiuit pentru curăția sufletului*. Deci, dacă sufletul este întinat de gânduri și de hotărâri rele, pentru ce atunci, mai consumăm în zadar numai apă?… *Postul este temelia virtuții*".[6]

[6] „Despre iubirea faţă de săraci", trad. Pr. Olimp N. Căciulă, în rev. *Glasul Bisericii*, nr. 11-12 / 1957, p. 672-673.

Pe de altă parte, datorită faptului că postul ca abținere de la mâncare și băutură se corelează organic și funcțional cu instinctul primar al nutriției, pe măsură să influențeze atât afectele cât și simțurile, precum și celelalte instincte, cu precădere cel de reproducere, adică sexualitatea pe care psihanaliștii, specializați în materie, o consideră un imens rezervor de energie vitală, părinții filocalici și asceții creștini au văzut totdeauna în practicarea postului un mijloc eficient de înfrânare a întregului lanț al patimilor (afectelor). *Sfântul Casian* arată că „*este cu neputință ca cel ce și-a săturat stomacul să se poată lupta în cuget cu diavolul desfrâului*”.[7]

Înțelegem mai bine rolul postului ca antidot al lăcomiei ce duce la desfrânare, dacă ne imaginăm o sobă încălzită pe care nu contenești a pune lemne… Ea va încălzi mereu cu tot mai multă putere… Dacă însă oprești alimentarea cu combustibil, ea va înceta să dea căldură. Și astfel, după cum arată un părinte duhovnicesc, postul este „*spre supunerea trupului și spre slăbirea pornirii lui spre patimi, căci zice Apostolul: «când sunt slab, atunci sunt tare*» (*II Corinteni 12, 10)*”.[8]

Într-adevăr, fiind creația lui Dumnezeu, iubirea față de trup reprezintă o datorie firească, „fiindcă nimeni nu și-a urât vreodată trupul, ci îl hrănește și îl încălzește, precum și Hristos Biserica” (*Efeseni* 5, 29), spune Apostolul, spre a evidenția că datoria față de trup este firească în măsura în care urmează o direcție spirituală, identică cu sfințenia pe care o datorăm sufletului ca lucrare a harului divin, pe măsură să realizeze „îmbrăcarea în Domnul Iisus Hristos, iar grija de trup să nu o prefaceți în pofte” (*Romani* 13, 14).

Din cele până aici tratate vedem că, fiind un exercițiu spiritual ce are ca obiect cultivarea *virtuții*, adică a *sfințeniei integrale*, conformă unității de ființă a persoanei umane, postul, ca abținere sau înfrânare de la mâncare și băutură, se cuvine a fi *abordat integral și unitar*, deopotrivă trupește și sufletește, în contextul *întregului areal al credinței și viețuirii duhovnicești*. Altfel, *rămânând unilateral, este lipsit de finalitate*…

Privit în cadrul ascezei creștine ca exercițiu menit să pună în bună rânduială simțurile și afectele spre a le armoniza și converti vieții spirituale, postul ca abstinență sau înfrânare sancționează întotdeauna excesul care dăunează, adică abuzul care dereglează buna funcționalitate a naturii fizice și spirituale a omului. Aceasta înseamnă că asceza creștină orientează totdeauna afirmativ și creator înfrânarea, făcând să triumfe în noi *împărăția*

[7] *Filocalia*, vol. I, trad. Pr. Prof. D. Stăniloae, Sibiu, 1947, p. 119.

[8] *Filocalia*, vol. XI, trad. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, Huși, 1990, p. 115.

lui Dumnezeu, care „nu este nici mâncare, nici băutură, ci pace, bucurie și dreptate în Duhul Sfânt" (*Romani* 14, 17), încât s-a spus pe bună dreptate că „noi nu postim pentru că ne urâm trupul, ci pentru că îl iubim și vrem să îl vedem mântuit împreună cu sufletul".[9] De fapt, „asceza aspiră la adevărata fire a cărei luptă nu este niciodată contra trupului, ci împotriva perversiunii acestuia, împotriva concupiscenței ilegitime, care este împotriva firii".[10] Astfel, „cultura ascetică asigură echilibrul desăvârșit, ea nu este niciodată o simplă distrugere a patimilor (afectelor), ci stăpânirea și convertirea lor. Un adevărat ascet este un îndrăgostit împătimit de Dumnezeu și de făptura lui".[11]

Sintetizând înțelesul *postului integral* în viziunea părinților filocalici și asceți creștini, vom spune că acesta are o dimensiune spirituală: *νοητή*, precum și una sensibilă, privind simțurile: *αἰσθητή*, care se întrepătrund în abordarea lui unitară, în sensul că *sfințenia sufletului trece asupra trupului, iar sfințenia trupului amplifică pe cea a sufletului*.

3. Postul ca unealtă a virtuții

După cum am văzut din cele până aici tratate, *postul ca înfrânare sau abstinență este un exercițiu ascetic*. El nu reprezintă un scop în sine, ci un mijloc de a ne înduhovnici viața. *Scopul vieții duhovnicești rezidă în sfințenia ei prin practicarea virtuții, ca viață de har*. În felul acesta, postul nu reprezintă virtutea însăși, nici sfințenia realizată, ci mijlocul sau exercițiul, deopotrivă al sufletului și al trupului, de a o dobândi. Virtutea, spun părinții filocalici, se naște și se dezvoltă ca renunțare la plăcerile contrare firii, prin *supremația spiritului asupra materiei, prin disciplinarea simțurilor și convertirea afectelor în armonia minții curățită de gândurile pătimașe*. „Orice virtute – spune sfântul Maxim Mărturisitorul – este însoțită de plăcere și de durere: durere pentru trup, care se lipsește de simțirea dulce și lină, și plăcere pentru suflet, care se desfată în duh cu rațiunile curățite de tot ce cade sub simțuri".[12]

[9] P.S. Petroniu Florea, *Virtuțile la părinții filocalici,* Editura Universității din Oradea, 2001, p. 247.

[10] Paul Evdokimov, *Taina iubirii* (trad. rom.), Editura Christiana, București, 1994, p. 78.

[11] *Ibidem*, p. 104.

[12] „Răspunsuri către Talasie", 58, *Filocalia*, vol. III, trad. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, București, 1994, p. 306.

Într-o lucrare referitoare la *virtuți și vicii*, Sfântul *Ioan Damaschin* împarte virtuțile în două categorii. În prima categorie se încadrează *virtuțile psihice sau sufletești*. Aici sunt trecute virtuțile cardinale, virtuțile teologice și virtuțile specific creștine: smerenia, blândețea, rugăciunea, îndelunga răbdare, simplitatea etc. Din cea de-a doua categorie fac parte *virtuțile somatice sau trupești*. Printre acestea sunt enumerate postul, alături de priveghere, muncă, precum și altele specifice ascezei creștine. Virtuțile trupești, printre care și postul, sunt numite *ἐργαλεία*, adică *unelte sau instrumente ale virtuților sufletești*.[13]

După ce stabilește sensul virtuților trupești, Sfântul Ioan Damaschin vine cu precizarea că toate acestea sunt relative, iar eficiența lor este în funcție de starea duhovnicească și de dispoziția trupului: „Toate acestea sunt cât se poate de necesare și de folositoare când trupul e sănătos și tulburat de patimi. Iar când e neputincios și cu ajutorul lui Dumnezeu a biruit patimile, nu sunt atât de necesare, întrucât sfânta smerenie și rugăciunea întregesc toate".[14]

Prin urmare, pentru morala și spiritualitatea creștină, postul nu are scop în sine, ci, așa cum spune un părinte filocalic, „*este numai o unealtă, ducând spre cumpătare pe cei ce voiesc. Deci, cei ce se nevoiesc, nu se cade să se laude cu postul… căci meșterii nici unui meșteșug nu se laudă cu uneltele lor, ca și când ar fi rezultatul meșteșugului lor, ci așteaptă fiecare să isprăvească lucrul de care s-a apucat, ca din el să arate destoinicia meșteșugului lor*". [15]

Socotind postul ca unealtă a virtuții trebuie să venim cu precizarea că această unealtă este absolut necesară pentru însănătoșirea firii, asemenea bisturiului pentru chirurg, sau securea și ferestrăul pentru tăietorul de lemne… Înfrânarea prin post, înscrisă în unitatea și armonia lucrării harului în viața de virtute, este cerută de dorința însănătoșirii firii, care, purtând în sine rănile păcatului, se află în *contradicție cu ea însăși*, în sensul că „*trupul poftește împotriva Duhului, iar Duhul împotriva trupului și ele se împotrivesc unul altuia, ca să nu faceți cele ce ați voi*" (*Galateni* 5, 17). În fond, drama contradicției cu sine însuși a omului „vândut sub păcat" rezidă, după mărturisirea Apostolului, în faptul că „nu săvârșesc ceea ce voiesc, ci ceea ce urăsc aceea fac… dar acum nu eu fac aceasta, ci păcatul care

[13] *PG* 95, 85.

[14] *Filocalia*, vol. IV, trad. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, București, 1994, p. 187.

[15] Diadoh al Foticeii, „Cuvânt ascetic", *Filocalia*, vol. I, trad. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, București, 1992, p. 352-353.

locuiește în mine… Căci nu fac binele pe care îl voiesc, ci răul pe care nu-l voiesc, pe acela îl săvârșesc” (*Romani* 7, 14-19). Această războire tensionată reprezintă propriu-zis lupta dintre mintea luminată de har și insațiabilitatea plăcerii provenită din zonele tenebroase ale firii (*Romani* 7, 22-25). Ea cere, desigur, concentrare și efort de voință, dar harul lui Dumnezeu temeluiește virtutea, conform aceleiași mărturii apostolice: „Mulțumesc lui Dumnezeu prin Iisus Hristos, Domnul nostru. Astfel, dar, eu slujesc cu mintea legii lui Dumnezeu, dar cu trupul (carnal) legii păcatului” (*Romani* 7, 25).

Cunoscând că *mintea definește raționalitatea firii și reprezintă chipul lui Dumnezeu, fiind prin natura sa nepătimitoare*, părinții filocalici o pun la *cârma vieții spirituale, ca să asigure curăția inimii și, cu ajutorul harului divin, să convertească patimile în virtuți* și astfel să *disciplineze simțurile* și să *armonizeze instinctele cu firea*.

În acest context, spre a-și îndeplini sensul autentic, orientat spre virtute, în abordarea postului, spun părinții filocalici, trebuie să *prevaleze dimensiunea spirituală a naturii umane, mai precis mintea (νοῦς)*, fiindcă aceasta este prin *natura sa nepătimitoare*, motiv pentru care și harul divin se regăsește în curăția ei de gândurile rele, finalizând în *inimă* (*καρδία*) ca *centru*, de unde iradiază întreaga desfășurare a vieții spirituale. Suntem îndemnați în acest sens: „Nu-ți pune toată silința și nădejdea numai în postul trupesc, ci *postind cu măsură și după puterea ta, silește-te în lucrarea minții*. De ai puterea să te îndestulezi numai cu pâine și apă, este bine… Dar să nu-ți pară că ai realizat ceva deosebit postind astfel, ci *nădăjduiește a câștiga din post întreaga cumpătare și așa îți va fi postul de folos*”.[16] La fel ne povățuiește și *Sfântul Maxim Mărturisitorul*: „Dă trupului tău putere și *toată nevoința ta întoarce-o spre minte*. Căci cel ce lucrează trupește, uneori este biruit de lăcomia pântecului, de somnul mult, de împrăștiere și de vorbărie, și prin acestea își întunecă mintea. Iar alteori își tulbură înțelegerea prin postul prelungit, prin privegheri și prin osteneli peste măsură. Dar cel ce *are grijă de minte contemplă, se roagă, cunoaște pe Dumnezeu și poate dobândi toată virtutea*”.[17]

Pentru ca postul să-și îndeplinească menirea de *unealtă a virtuții*, trebuie înțeles și abordat în *autenticul specific ascezei creștine, menită să realizeze viața în Hristos prin Duhul Sfânt, și care se desfășoară unitar și integral*, deoarece dimensiunile care o împlinesc *se cauzează*

---

[16] *Filocalia*, vol. VIII, trad. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, București, 1979, p. 602.
[17] *Filocalia*, vol. II, trad. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, București, 1993, p. 109.

și se împlinesc reciproc într-o *conexiune și interdependență organică și funcțională*. În acest sens, părinții filocalici și asceții creștini au abordat *postul* = *νηστεία* ca instrument = *ἐργαλεία* al virtuții înfrânării = *ἐγκράτεια* în corelație harică cu „*neîncetata rugăciune*" = *προσευχή* (*I Tesaloniceni* 5, 17), spre a forma o *inimă curată*, pe măsură să realizeze pacea și liniștea duhovnicească a sufletului = *ἡσυχία,* prin *ἀπαθεία* ca eliberare de afectele contrare firii. Pentru împlinirea acestui obiectiv spiritual, *postul* = *νηστεία* va fi corelat cu *προσοχή*, ca atenție la gânduri și la fapte, spre a aduce, prin *păzirea inimii și minții*, *stăpânirea de sine*, adică *τὸ αὐτεξούσιον*, înțelegând libertatea conformă firii dăruită de Dumnezeu, deosebită de libertatea anarhică determinată de impulsul afectelor contrare firii. Apoi, cu *ἀγρυπνία* – ca *priveghere* sau vigilență în săvârșirea unei fapte; cu *νήψις,* spre a ține mintea limpede și pătrunzătoare, ca o protejare a inimii de a nu cădea în ispită. Iată, bunăoară, cum, în acest context, Sfântul Isaac Sirul raportează postul la priveghere: „Începutul oricărei lupte împotriva păcatului și a poftei este *osteneala privegherii și a postului*. Acesta din urmă este mai ales începutul luptei împotriva păcatului dinăuntrul nostru. Însemnul urii împotriva păcatului și a poftirii lui în cei ce luptă în războiul nevăzut este să *înceapă cu postul și după aceasta cu privegherea de noapte*, care le ajută la nevoință".[18]

Dar toată viața ascetică se temeluiește pe *virtuțile teologice: credința, nădejdea și dragostea*, care conduc la desăvârșirea însăși a virtuții prin harul comuniunii cu Dumnezeu, spre revărsarea darurilor Sale în lume, pentru mântuirea ei.

Pe de altă parte, postul ca unealtă a virtuții se realizează ca *act sinergic* de împreună lucrare a harului divin și strădania voinței de a ne învrednici de aceasta, încât postul ca exercițiu ascetic este *πόνος*, înțelegând nevoință, osteneală, trudă; și *ἀγών*, indicând lupta plină de energie, ca angajament voluntar plin de fermitate, așa cum, de altfel, sunt și celelalte forme mai sus arătate, cu care se corelează postul în exprimarea ascezei creștine. De fapt, asceza însăși a fost definită ca luptă. Referindu-se la episodul luptei dintre Iacob și înger, Origen este cel dintâi care atribuie lui Iacob numele de „*ascet*"[19], indicând atât luptătorul, cât și biruitorul. În acest context, mănăstirile vor fi numite *ἀσκητερία*, înțelegând terenul propice de luptă

[18] Cuvântul LXXXXV*, Filocalia*, vol. X, trad. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, București, 1981, p. 432.

[19] *PG* 8, 318.

cu patimile și biruința cu ajutorul harului asupra lor, prin cultivarea și desăvârșirea în virtute.

Concluzionând, vom spune că, fiind abordat integral, fizic și spiritual, *postul ca unealtă a virtuții constituie doar o piesă dintr-un angrenaj... Doar o piesă, dar una necesară* ca însăși virtutea înfrânării; care și ea, la rândul ei, se încadrează în simbioza celorlalte virtuți, care toate se împlinesc armonic, unitar și integral ca *viață în Hristos prin lucrarea Sfântului Duh*, fiindcă, așa cum spun părinții filocalici, „*ființa tuturor virtuților este Hristos*”[20].

4. Postul ca rugăciune a trupului

Referindu-ne la rugăciunea trupului vom avea în atenție deopotrivă evlavia exterioară și mai ales cea interioară. În cadrul evlaviei exterioare se încadrează gesturile, vocea, locul, poziția trupului, concretizate mai ales în ritualistica Vechiului Testament prin ridicarea mâinilor (*Psalmul* 140, 2; 62, 5), ridicarea ochilor (*Psalmul* 122, 1), închinarea către Domnul (*Psalmul* 28, 2), strigarea către Domnul (*Psalmul* 3, 5), îngenuncherile (*Fapte* 9, 40; *Efeseni* 3, 4), ridicarea la rugăciune (*Luca* 22, 46), bătaia pieptului în semn de căință (*Luca* 18, 13). La acestea s-a adăugat, intrând în uzul liturgic al Bisericii, însemnarea și binecuvântarea cu semnul sfintei cruci. Mântuitorul, învățându-ne să ne rugăm, a pus în valoare aspectul evlaviei interioare, duhovnicești, arătând că nu atât locul dă putere rugăciunii, cât „duhul și adevărul” care o animă (*Ioan* 4, 24).

Acest mod duhovnicesc de abordare a rugăciunii va rămâne normativ și în orientarea spirituală a rugăciunii trupului. Origen, bunăoară, spune mustrător: „La ce bun să îngenuncheze înaintea lui Dumnezeu, dacă în inima sa omul îngenunchează înaintea diavolului?”[21]; iar Sfântul Ioan Gură de Aur conchide: „Lucru de căpetenie ține nu de atitudinea exterioară, ci de dispoziția interioară”[22]... „Pavel s-a rugat culcat în închisoare... tâlharul spânzurat pe cruce”[23]. În felul acesta, prin rugăciune, trupul însuși tinde să se spiritualizeze, spre a-și regăsi propria sa natură. „În timpul rugăciunii – scrie Sfântul Ignatie Briancianinov –, prin negrăita milostivire a lui

[20] Sfântul Maxim Mărturisitorul, Către Ioan, Arhiepiscopul Cyzicului, Ambigua, *PG* 91, 1081D; *PSB* 80, 7 f. p. 85.

[21] Hom. in Judices, II, 3, după T. Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin*, vol. II. *Rugăciunea*, trad. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1995, p. 77.

[22] De Anna sermo 4, 5, *PG* 54, 667 – după T. Spidlik, *idem*.

[23] *Ibidem*, 14, 6, *PG* 54, 668, T. Spidlik, *idem*.

Dumnezeu… trupul nostru stricăcios se va întoarce el însuși la rugăciune, el care a fost creat cu dorința după Dumnezeu, dar care, ca urmare a căderii, a fost molipsit de dorința proprie animalelor… Atunci omul întreg e cuprins de rugăciune: chiar și mâinile sale, picioarele sale și degetele sale, toate participă în chip negrăit, dar în același timp real și simțit, la rugăciune și se umplu de o putere pe care cuvântul omenesc n-ar putea-o tâlcui”[24].

Desigur, la originea acestor constatări duhovnicești stă îndemnul Mântuitorului de a cultiva *puterea credinței, asociind rugăciunea cu postul* (Matei 17, 21), *stabilind astfel interdependența dintre ele*. Atât de mult a pătruns postul alături de rugăciune în evlavia creștină, încât după mărturia *Didahiei* (I, 3), *primii creștini nu numai că se rugau pentru dușmani, dar în același timp posteau pentru ei*, adică: *se rugau și posteau*, încât pe bună dreptate s-a spus că „*nici rugăciunea fără asceză, nici asceza fără rugăciune n-ar putea subzista*”.[25] Dar trebuie să precizăm că „*nici o asceză fără dragoste nu apropie de Dumnezeu*”[26]. Iar această *simbioză dintre asceză, rugăciune și dragoste se realizează ca lucrare a harului divin*. Este convingătoare în acest sens mărturia Apostolului când spune: „*Pot totul în Hristos care mă întărește*” (*Filipeni* 4, 13), autentificând și actualizând peste veacuri imaginea comuniunii de har dintre „*viță și mlădiță*” (*Ioan* 15, 1-9), sugerată de Mântuitorul, odată cu concluzia că fără El „*nu putem face nimic*” (*Ioan* 15, 5) pe plan duhovnicesc. Aceasta înseamnă că harul lui Hristos „*întărește pe cele slabe și vindecă pe cele neputincioase*” ale firii celui care de bună voie se străduiește să devină asemenea Lui: „*Prin harul lui Dumnezeu sunt ceea ce sunt, și harul lui care este în mine nu a fost în zadar, ci m-am ostenit mai mult decât ei toți, dar nu eu, ci harul lui Dumnezeu care este în mine*” (*I Corinteni* 15, 10). Această realitate duhovnicească demonstrează că nu numai sufletul se poate împărtăși de harul Sfântului Duh, prin rugăciune, ci și trupul. *Și trupul poate deveni prin har „templu al Duhului Sfânt”* (*I Corinteni* 6, 19), *iar curăția lui prin postul integral (al minții și al simțurilor) îl face propriu sfințeniei lui Dumnezeu și apt să abordeze, asemenea sufletului și împreună cu el, aceeași comuniune de rugăciune*. De aici și îndemnul apostolic: „*preamăriți dar pe Dumnezeu în trupul vostru și în duhul vostru, care sunt ale lui Dumnezeu*” (*I Corinteni* 6, 20). Astfel, trupul se roagă prin post în sensul că, prin sfințenia la care ajunge, devine primitor al harului divin,

[24] T. Spidlik, *ibidem,* p. 78.

[25] Nichifor Crainic, *Sfințenia – împlinirea umanului*, Iași, 1993, p. 127.

[26] Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, București 1996, p. 26.

putându-se împărtăși prin rugăciune, asemenea sufletului, de comuniunea iubirii lui Dumnezeu. Lărgind sfera rugăciunii, Origen arată că „întrucât săvârșirea binelui și împlinirea poruncilor fac parte din rugăciune, trebuie să înțelegem că nu se poate să nu împreunăm rugăciunea cu fapta bună și fapta bună cu rugăciunea. Numai așa putem socoti împlinită porunca: „*rugați-vă neîncetat*” (*I Tesaloniceni* 5, 17), considerând întreaga viață a creștinului ca o neîntreruptă rugăciune, din care ceea ce numim noi în mod obișnuit „rugăciune”, nu-i decât o părticică”.[27] În acest context, abordând abținerea de la mâncare și băutură din perspectiva rugăciunii, s-a evidențiat faptul că postul, creind prin virtutea înfrânării *pământul fertil* al lucrării harului divin, determină *starea de rugăciune* prin *harul postului*, încât practicarea constantă a postului este numită de părinții filocalici „*virtutea postirii*”.

Mai în concret, când prin rugăciune intri în comuniunea de iubire cu Dumnezeu, fiind pătruns de lucrarea harului, asemenea celor trei Apostoli participanți la schimbarea la față a Domnului, uiți de cele pământești, fiindcă rugăciunea transformă fireasca dorință de hrană în foame după Dumnezeu. În același timp, postul ușurează rugăciunea prin detașarea de cele pământești, încât, fiind pătruns de harul acesteia, trupul se spiritualizează, făcând *rugăciunea curată*. „Precum păsările cele grase nu pot zbura spre cer, spune Sfântul Ioan Scărarul, tot astfel nici cel ce-și hrănește și își slujește trupul său”[28] nu se poate înălța la Dumnezeu prin rugăciune.

Pe de altă parte, *prin abținerea de la mâncare și băutură, postul exteriorizează manifestarea rugăciunii, devenind el însuși rugăciune a trupului*. În acest sens, rugăciunea trupului a fost abordată în cadrul „tehnicii” psiho-fizice, ca metodă a neîncetatei „*Rugăciuni a lui Iisus*”, baza *isihasmului ortodox*. Astfel, punerea în practică a rugăciunii inimii presupune cinci condiții: *„izolarea, liniștea, lipsa luminii, nemișcarea, poziția șezândă”*. Vedem, din chiar această simplă enunțare, comuniunea deopotrivă a sufletului și trupului ca subiecte ale rugăciunii. Faptul că și trupul se roagă o dovedește harul lui Dumnezeu coborât asupra lui prin rugăciune. Harul divin se revarsă nu numai ca liniște duhovnicească asupra sufletului, ci și ca *lumină taborică, a slavei lui Dumnezeu, asupra trupului*, așa cum s-a întâmplat cu prilejul schimbării la față a Domnului: „Și s-a

[27] *Despre rugăciune,* XII, 2, *PSB* 7, p. 224.
[28] Scara 26, 7, *Filocalia*, vol. IX, p. 371.

schimbat la față înaintea lor și a strălucit fața lui ca soarele…” (*Matei* 17, 2).

De aici vedem că expresia cea mai înaltă a rugăciunii trupului este lumina sfințeniei care transfigurează materia prin împreuna ei lucrare cu sufletul și cu duhul omului. Sfântul *Grigorie Palama* arată că „firea înțelegătoare și rațională a sufletului fiind zidită împreună cu trupul pământesc a primit de la Dumnezeu Duhul de viață făcător prin care ține la un loc și face viu trupul unit cu el”.[29]

Concluzionând vom spune că postul a fost și poate fi abordat deopotrivă ca însoțitor al rugăciunii, precum și ca mediu prielnic și necesar în practica ei; sau, ca abținere de la mâncare și băutură, postul a fost interpretat și abordat ca formă exterioară de manifestare a rugăciunii, putând fi numit *rugăciunea trupului*.

5. Postul ca jertfă spre înviere

Pe lângă faptul că postul reprezintă o condiție a rugăciunii, el poate fi considerat în același timp și ca o jertfa a rugăciunii în trup, după cuvintele Apostolului: „*aduceți trupurile voastre ca pe o jertfa vie, sfântă și bine plăcută lui Dumnezeu, ca închinarea voastră duhovnicească*” (*Romani* 12, 1).

Este cunoscută mulțimea jertfelor ce erau aduse veacuri de-a rândul pentru izbăvirea oamenilor din păcat. Sfântul Apostol Pavel recomandă însă ca noi să aducem trupurile noastre ca pe o jertfa vie, sfântă și bine plăcută lui Dumnezeu. Jertfa implică în sine durerea, iar lupta pentru ideal pretinde întotdeauna o jertfă. Idealul cel mai măreț al creștinului este eliberarea de păcat și dobândirea duhului vieții lui Hristos spre comuniunea veșnică cu Dumnezeu. Așa cum, prin jertfa Sa, Hristos ne-a deschis acest ideal măreț, „cei ce sunt ai lui Hristos sunt datori să-și răstignească trupurile împreună cu poftele și cu patimile lor” (*Galateni* 5, 24). Această răstignire a patimilor și a poftelor, respectiv a plăcerilor trecătoare și de multe ori înșelătoare în favorul dobândirii vieții lui Hristos, ridică postul pe piedestalul jertfei aduse lui Dumnezeu, ca act de devoțiune. *Aceasta este o jertfă vie*. Dumnezeu ne cere jertfa noastră vie și ne ajută prin harul Lui să dobândim bunurile duhovnicești ca bucurii veșnice ale comuniunii cu El. Așa cum „prin păcatele noastre răstignim a doua oară pe Hristos” (*Evrei* 6,

---

[29] *Filocalia*, vol. VII, trad. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, București, 1999, p. 443-444.

6), tot astfel prin lepădarea și omorârea păcatelor noastre facem ca trupurile noastre să învie și să se sfințească prin puterea vieții lui Hristos, Cel mort și înviat. Pe de altă parte, *așa cum în jertfa martirilor pentru Hristos, adică în „*martiriul roșu*", al sângelui, era prezentă și biruința Lui, tot la fel și în „*martiriul alb*" al curăției ascetice prin jertfirea plăcerilor și poftelor pământene, „cei ce sunt ai lui Hristos" (Galateni 5, 24) simt întotdeauna prezența și ajutorul Lui tainic, încât printre spinii înfrânării noastre rodesc trandafirii cerului*.

Jertfa vie pentru Dumnezeu prin post se îmbină armonic cu *jertfa dragostei milostive* oferită de cei care participă la nevoile și suferințele celor cu care se identifică Hristos, încât „cei ce sunt ai lui Hristos și-au răstignit patimile și poftele" (*Galateni* 5, 24), spre a putea împlini „*legea lui Hristos prin slujire reciprocă*" *în dragoste* (*Galateni* 6, 2) … Această *jertfire prin post a intrat de timpuriu în practica primilor creștini*. Mai multe documente din secolul II ne arată că era în uzanța primilor creștini ca „*dacă la ei era cineva nevoiaș și sărac și ceilalți nu aveau bucate prisositoare, atunci postesc două sau trei zile ca să împlinească nevoia de hrană a săracilor*".[30] La fel, un creștin, adevărat cinstitor al lui Dumnezeu, angajat în misiune, tot astfel este sfătuit de un glas ceresc: „… Deci, așa să păzești postul acesta, pe care vrei să-l ții: Înainte de toate, ferește-te de orice cuvânt rău, de orice poftă rea și curățește-ți inima de toate deșertăciunile acestuia. Dacă le vei păzi pe acestea, postul acesta va fi desăvârșit. Așa să faci! Săvârșind toate cele scrise mai înainte, în ziua aceea în care vrei să postești să nu guști nimic decât pâine și apă; și socotind câtă cheltuială trebuia să faci în ziua aceia cu mâncărurile, pe care aveai să le mănânci, pune-o de o parte, ca s-o dai văduvei sau orfanului sau săracului, și așa să te smerești, ca din smerenia ta, cel ce a primit milostenia să-și umple sufletul lui și să se roage Domnului pentru tine. Deci, dacă vei săvârși postul, așa cum îți poruncesc, jertfa ta va fi bine primită de Dumnezeu și postul acesta va fi scris, iar slujirea săvârșită astfel va fi bună, plină de bucurie și bine primită de Domnul"[31].

Iată un model de excepție oferit lumii ca act de sfințenie menit să facă vie în viața oamenilor iubirea milostivă a lui Dumnezeu de care s-au învrednicit, prin harul Lui, cei curați cu inima prin înfrânarea postului.

---

[30] *Apologia lui Aristide,* XV, 9, trad. Pr. Prof. D. Fecioru, în rev. *Mitropolia Banatului*, nr. 7-8/1983, p. 432-433.

[31] Herma, *Păstorul*, 56, 5-9, *PSB* 1/1979, p. 273.

Pe de altă parte, starea de jertfă a postului aduce prin lucrarea harului bucuria învierii duhovnicești ca viață în Hristos. Învrednicindu-ne astfel prin înfrânare de lucrarea sfințitoare a harului, dobândim pe plan spiritual *virtutea smereniei de bunăvoie ce dezvoltă pocăința ca eliberare de păcate și de patimi, pe măsură să se împlinească în bucuria duhovnicească, ca o sărbătoare de biruință a învierii*, cum a fost cazul fiului risipitor reîntors în brațele iubirii părintești: „mort era și a înviat, pierdut era și a înviat…" (*Luca* 15, 24); sau asemenea lui Zacheu, care primindu-L pe Iisus cu bucurie în casa lui (*Luca* 19, 6) s-a lepădat cu aceiași bucurie sfântă de patimile care îl stăpâneau.

În felul acesta, ca *act de jertfă și înviere*, harul postului face ca printre spinii înfrânării să crească și să se dezvolte trandafirii cerului… Și, în același timp, postul ca jertfă spre înviere devine *operă misionar-filantropică* prin aceea că face vie și activă iubirea milostivă a lui Dumnezeu, de care noi ne-am împărtășit prin abținerea de la hrană și băutură.

6. Măsura și bucuria duhovnicească în abordarea postului

De multe ori, postul ca expresie exclusivă a evlaviei exterioare devine o abstinență sau o înfrânare apăsătoare, deoarece este lipsită de convingerea și motivația pe care i-o dă credința, nădejdea și dragostea către Dumnezeu ca forme de manifestare ale devoțiunii autentice. În limba noastră, expresia *„zi de post"* este folosită pentru a reda, prin comparație, lungimea unei situații neplăcute, greu de suportat, fiindcă trece parcă cu mai multă încetineală decât zilele de bună dispoziție, la care își aduce din plin contribuția și hrana îmbelșugată… George Coșbuc plasticizează printr-o comparație sugestivă „lungimea zilei de post" în poezia *Iarna pe uliță*. Ne este prezentat aici „un copil al nu știu cui", care purta o căciulă *„mare cât o zi de post"*…

Interpretând sub această formă înfrânarea prin post, descoperim mai mult spinele care înțeapă și doare, decât frumusețea și parfumul trandafirului care crește și se dezvoltă spre cer, străbătând printre spinii abstinenței…

Pentru a depăși însă această situație, ne vom referi la aspectul afirmativ al postului, realizat prin *dreapta socoteală* sau *măsură și prin bucurie duhovnicească*.

În scopul abordării duhovnicești a postului, un rol esențial îl are *cultivarea măsurii* care echilibrează și armonizează firea în ea însăși,

depășind cele două extreme dăunătoare vieții, respectiv a „*prea multului*" și a „*prea puținului*", pentru a stabili *necesarul sau trebuința optimă*. Este necesară această trimitere la *măsură*, întrucât de multe ori, în multe cazuri, entuziasmul de a-și desăvârși natura, fără însă a-și cunoaște propria măsură raportată la capacitățile și slăbiciunile firii, s-a transformat în eșec păgubitor, încât ostenelile depuse, în loc să zidească virtutea, au dărâmat întregul edificiu al vieții duhovnicești.

Asemenea înțelepților antici și în consensul gândirii patristice, Sfântul Grigorie de Nyssa consideră calea de mijloc, ce nu se abate într-o parte sau alta, „*calea împărătească*", „fiindcă abaterea spre margini este primejdioasă călătorului. Căci precum este primejdios pentru cel ce merge pe calea unei stânci între două prăpăstii să se abată fie într-o parte fie în cealaltă (de fiecare parte așteptându-l prăpastia), la fel legea vrea ca cel ce urmează ei să nu depășească nicidecum calea, care, precum zice Domnul, este strâmtă și cu necazuri, neluând-o nici la stânga, nici la dreapta. Acest cuvânt ne învață să vedem virtuțile rânduite la mijloc. Fiindcă tot păcatul se lucrează fie prin ceea ce este sub virtute, fie prin ceea ce «cade» deasupra ei… Virtutea poate fi socotită ca deprindere amestecată din amândouă, aflându-se la mijlocul lor. Cel lipsit de înfrânare este un desfrânat, cel prea înfrânat își chinuiește conștiința precum stabilește Pavel (*I Timotei* 4, 2). Unul se predă plăcerilor fără rușine, iar altul se scârbește și de căsătorie ca de o desfrânare. *Înfrânarea este deprinderea de la mijlocul acestora două*"[32].

Referindu-se la postire, părinții filocalici au arătat că *dreapta socoteală sau măsura este potrivită puterilor fiecăruia*. *Sfântul Atanasie* spune în acest sens că „*nu există o singură regulă a postului, nici un singur mod al împărtășirii de bucate, și nici nu se potrivește aceeași măsură tuturor, întrucât nu toți au aceeași putere, vârstă, iar alții sunt mai slăbiți chiar din pricina îndelungatei postiri*".[33]

Stabilind ca o regulă această tradiție a postirii, *Sfântul Vasile cel Mare* precizează: „*Așa cum nevoile oamenilor diferă ale unora de ale altora, după vârstă, îndeletnicire și obișnuințele corpului, la fel și măsura și modul de folosire a alimentelor sunt diferite, după caz. Astfel, nu e cu putință să fie cuprinși într-o singură regulă toți cei care se exercită în pietate*… Căci întremarea celor bolnavi prin alimente (hrană), sau a celui extenuat de puteri

[32] Viaţa lui Moise, *PSB* 29, p. 103-104.

[33] *Epistola către Castor, PG* 28, 872 D.

în urma unei munci neîntrerupte, sau chiar a celui care se pregătește pentru o muncă obositoare, cum ar fi o călătorie sau orice altă muncă dintre cele obositoare, superiorii să o rânduiască totdeauna potrivit cu nevoia, urmând celui care a zis că „Se dădea fiecăruia după trebuința pe care o avea" (*Fapte* 4, 35). Așadar nu este posibil să se legifereze același fel de mâncare; însă scopul comun să fie îndestularea trebuinței. Căci umplerea peste măsură a pântecelui și încărcarea lui cu bucate… face corpul greoi pentru lucru, foarte înclinat spre somn și mai dispus spre (lucruri) păgubitoare. *Nu trebuie a face ca scop al mâncării plăcutul, ci necesarul pentru viață, ferindu-ne de desfrâul plăcerii…*"[34].

Sfântul Ioan Casian, pledând pentru *dreapta socoteală în practicarea postului*, ne îndeamnă: „Suntem datori să dobândim cu toată puterea și cu toată sârguința noastră *darul deosebirii*, care *ne va putea păzi nevătămați de întinderea peste măsură spre ambele părți*. Căci despre amândouă zic Părinții că sunt la fel de vătămătoare: atât *întinderea peste măsură a postului*, cât și *săturarea pântecelui; atât privegherea peste măsură, cât și săturarea de somn; și, la fel, toate trecerile peste măsură*. Am cunoscut pe unii care *n-au fost biruiți de îmbuibarea pântecului, dar au fost doborâți de postirea peste măsură și s-au rostogolit spre aceeași patimă a îmbuibării pântecelui din slăbirea ce le-a venit din postirea peste măsură*. Îmi aduc aminte că și eu am pățit una ca aceasta. Așa de mult mă înfrânam, încât uitam de trebuința hranei până și două, trei zile și nicidecum n-aș fi dorit hrana de nu m-ar fi îndemnat alții să mănânc. *Mai greu m-am primejduit din pricina nemâncării, decât din pricina îmbuibării pântecelui*".[35]

Sfântul Casian arată, apoi, că plăcerea pe care o simțim în hrană este un lucru firesc. *Nefirească este pierderea măsurii*… „De alimente numai atât să ne servim, *cât să trăim, nu să ne facem robi pornirilor poftei*. Primirea hranei cu măsură și socoteală dă trupului sănătate, nu îi ia sfințenia. Regula înfrânării și canonul lăsat de părinți acesta este: *cel ce se împărtășește de vreo hrană să se depărteze de la ea până mai are încă poftă și să nu aștepte să se sature*".[36] Concretizând, în acest context, aplicarea măsurii pentru a cultiva virtutea, s-a stabilit următoarea orientare: „Dacă ajunezi până seara, atunci să nu mănânci până te saturi, ca să nu zidești iarăși cele ce le-ai dărâmat odată".[37] Practic, acest deziderat se împlinește după *regula*

[34] Reguli Mari 19, *PSB* 18/1989, p. 252-253.

[35] *Filocalia*, vol. I, p. 140-141.

[36] Despre înfrânarea pântecului, *Filocalia*, vol. I, p. 98-99.

[37] *Filocalia*, vol. IV, p. 44.

înfrânării, sintetizată de *Ava Pimen*: *„mănâncă fără a mânca, bea fără a bea*”.[38]

În sfârșit, *Sfântul Hypatios* prezintă *pravila spirituală a postului*, arătând concret modul de aplicare a *dreptei socoteli* prin *cultivarea măsurii, menită să armonizeze prin post natura umană în sine*: *„Noi poruncim ca astfel să conducem trupul, încât el să nu fie îngreunat de alimente, făcând ca sufletul să se întunece de păcate. Iar pe de altă parte avem grijă ca el să nu slăbească și să cadă, împiedicând sufletul să se dedice lucrurilor spirituale. Căci sufletul trebuie într-adevăr să constrângă corpul, dar când el slăbește, trebuie să-i cedeze puțin, iar când își recapătă energia, să strângă din nou hățurile*”.[39]

Desigur, înfrânarea este un act de virtute, fiindcă aduce satisfacția stăpânirii de sine, prin biruința minții și voinței asupra pornirilor tulburătoare și înrobitoare venite din zonele tenebroase și iraționale ale firii. Dar în cadrul abordării autentice a postului creștin, se cuvine să precizăm că *satisfacția morală nu este tot una cu bucuria duhovnicească pe care acesta are menirea să o realizeze*. Înfrânarea ca act voluntar este, într-adevăr, imperios necesară, dar ea se constituie doar ca terenul în care rodește harul, spre a da sens și finalitate *postului ca bucurie a Duhului*. Această realitate este confirmată de strădania asceților creștini când au constatat că „*un trup sătul este o piedică către rugăciunea curată, iar Duhul Sfânt nu vine când pântecele nostru este plin*”[40].

De aici vedem că măsura în practicarea postului aduce sfințenia vieții prin armonizarea naturii umane în ea însăși, realizată prin înfrânarea pornirilor pătimașe ale firii, „împăcând” trupul cu aspirațiile spirituale orientate spre comuniunea de iubire cu Dumnezeu, pe măsură să realizeze *bucuria duhovnicească* ca „*rod al Duhului*” (*Galateni* 5, 22) și, în același timp, ca împlinire a împărăției lui Dumnezeu, știut fiind că aceasta „nu este mâncare și băutură, ci pace, dreptate (sfințenie) și bucurie în Duhul Sfânt” (*Romani* 14, 17). Dar împlinirea duhovnicească a bucuriei ca prezență a împărăției lui Dumnezeu în sufletul celui ce postește, *se temeluiește pe lucrarea harului divin*. Prin *strădania noastră ascetică asigurăm însă*

---

[38] Jean Claude Larchet, *Theraupeutique des maladies spirituelles*, les edition de l'Ancre, 1993, p. 630.

[39] Calinicos, *Viaţa lui Hypatios*, 24, 70-71 – după Jean Claude Larchet, *Theraupeutique des maladies spirituelles*, p. 631.

[40] Cuviosul Siluan Athonitul, *Între iadul deznădejdii și iadul smereniei*, (trad. rom.), Alba Iulia, 1994, p. 228-229.

fertilitatea terenului în care să se împlinească și să se desăvârșească bucuria duhovnicească. Altfel spus, *prin înfrânare ne facem vrednici de primirea și lucrarea harului*, așa cum prin viața ei curată Sfânta Fecioară s-a învrednicit ca, prin lucrarea Sfântului Duh, Fiul lui Dumnezeu să se întrupeze din trupul ei sfințit prin lucrarea harului, conform buneivestiri a îngerului: „Duhul Sfânt se va coborî peste tine și puterea Celui Preaînalt te va umbri; pentru aceasta și Sfântul care se va naște din tine se va numi Fiul lui Dumnezeu" (*Luca* 1, 35). Iar prin binecuvântarea primită, Sfânta Fecioară se învrednicește de plinătatea harului, care îi aduce o negrăită bucurie duhovnicească: „*Bucură-te cea plină de har, Domnul este cu tine, binecuvântată ești tu între femei*…" (*Luca* 1, 28).

De aici vedem că așa cum mântuirea se realizează prin har, toți cei ce se învrednicesc de ea printr-o viață curată, trăiesc bucuria autentică ce se comunică, ce se împărtășește, ce se dăruiește. Numai prin dăruire bucuria se amplifică și se împlinește cu adevărat. Cultivată pe plan egoist nici nu este bucurie autentică, ci doar o satisfacție de moment, ce se confundă cu plăcerile trecătoare, nesigure și chiar înșelătoare… La fel și în cazul celor ce se înfrânează, ei se învrednicesc și simt prin harul rugăciunii comunicarea iubirii milostive a lui Dumnezeu, care li se împărtășește, încât animați de ea își arată disponibilitatea de a o concretiza prin filantropie, „nu de silă sau cu mâhnire, ci de bunăvoie" (*II Corinteni* 9, 7), adică cu bucurie. Iar bucuria transmisă altora se amplifică prin bucuria celui ce o primește, și astfel, armonizându-se reciproc, se împlinesc în comuniunea iubirii lui Dumnezeu ca „mulțumire (euharistie) adusă Lui" (*II Corinteni* 9, 11); înțelegând recunoștința față de Dumnezeu pentru darul de care ne-a învrednicit și de care îi facem părtași, cu iubire frățească, pe cei cărora le lipsește, dar au nevoie de ea, devenind astfel, prin transmiterea harului în lume, adevărați misionari creștini; așa cum am văzut că a fost cazul primilor creștini care se lipseau jertfelnic de cele materiale pentru a se îmbogăți întru bucurie frățească de darurile duhovnicești.

7. Postul ca act de cult și aspecte ale practicării lui

După cum am văzut, postul ca înfrânare, constituindu-se ca jertfire a poftelor și patimilor trupești și sufletești, reprezintă „*închinarea duhovnicească*" (*Romani* 12, 1) pe măsură să realizeze evlavia, deopotrivă interioară și exterioară, afirmându-se din cele mai vechi timpuri ca *act*

de cult. Așa, de pildă, *Moise a postit înaintea primirii Legii pe Muntele Sinai* (*Ieșirea* 34, 20). S-a instituit apoi și un *post public*, fixându-se o zi specială, numită „a împăcării”, sau „a curăției”, evlavia manifestându-se prin umilirea sufletului și prin înfrânarea trupului (*Leviticul* 16, 29-34; 23, 27-30). Este cunoscut apoi *postul de căință* al ninivitenilor, ținut de rege, dregători, adulți, copii și chiar de animale (*Ioan* 3, 5-8).

Postul ca act public cu caracter special a fost determinat și de apariția unor evenimente triste în viața poporului și a comunității, precum: la moartea unui conducător, sau pentru înlăturarea unor calamități socotite ca pedepse venite din partea lui Dumnezeu (*Judecători* 20, 26; *Estera* 4, 13; *Ieremia* 36, 9).

Pe lângă aceasta, una dintre cele mai însemnate sărbători iudaice era *ziua iertării* sau *ziua mare a împăcării*, când arhiereul aducea în numele poporului și pentru popor jertfe de iertare pentru toate păcatele săvârșite în cursul unui an. Având un pronunțat caracter de căință pentru smerirea sufletelor, această zi se sărbătorea prin post (*Levitic* 16, 31-34; 23, 29-32).

De aici vedem că postul ca act de cult întrunește în sine atât *aspectul de jertfă*, cât și *cel de sfințenie*, devenind *post integral*, în sensul că *cinstirea adusă lui Dumnezeu prin jertfa trupului formează o unitate de acțiune cu jertfirea păcatelor*. Un astfel de post va fi numit de profeți „*post sfânt*” (*Ioil* 1, 14), accentul căzând pe pietatea interioară, ca act de căință: „Și acum, zice Domnul, întoarceți-vă la mine din toată inima voastră, cu postiri, cu plâns și cu tânguire. Sfâșiați inimile voastre, și nu hainele, și întoarceți-vă către Domnul Dumnezeul vostru, căci El este milostiv și îndurat, încet la mânie și mult-Milostiv” (*Ioil* 2, 12-13). Promovând astfel tot mai mult sensul spiritual al postului, profeții fac să triumfe dreptatea și sfințenia lui Dumnezeu în lume: „Nu știți voi postul care îmi place? – zice Domnul. Rupeți lanțurile nedreptății, dezlegați legăturile jugului… împarte pâinea ta cu cel flămând, adăpostește în casa ta pe cel sărman, pe cel gol îmbracă-l… Atunci lumina ta va răsări ca zorile… Dreptatea ta va merge înaintea ta, iar în urma ta slava lui Dumnezeu” (*Isaia* 58, 68). Același aspect moral-social al postului îl promovează profeții și atunci când, în numele lui Iahve, proclamă: „Milă voiesc, nu jertfă” (*Oseia* 6, 6). Astfel, postul a intrat în tradiția iudaică sub forma triadei *rugăciune – post – milostenie*: „*Mai mult prețuiește rugăciunea cu post și cu milostenie și cu dreptate, decât bogăția cu nedreptate; mai bine să faci milostenie decât să aduni aur*” (*Tobie* 12, 8).

Pe timpul Mântuitorului postul și-a pierdut în mai multe aspecte sensul adevărat, fiind în mare măsură practicat cu prioritate ca evlavie exterioară, formală, determinată și dominată de slava deșartă. Astfel, pentru a apărea mai mult în fața oamenilor că postesc, fariseii acelor timpuri aveau fețele triste și încruntate, iar când practicau un post mai sever, mergeau pe stradă cu capetele plecate, încât nici nu se salutau unul pe celălalt. La posturile recomandate pentru ploaie, încetau orice fel de activitate, umblau desculți, nespălându-se și neungându-și părul, nici cu ulei, nici cu aromate. Îmbrăcau veștmânt sub formă de sac, și, smolindu-și fețele, își puneau pe cap cenușă. În această formă de-a dreptul hilară, nu manifestau nici un fel de căință interioară, ci se lăudau chiar în fața lui Dumnezeu că postesc de două ori pe săptămână, cum este relatat cazul în pilda vameșului și fariseului…

Luând atitudine față de formalismul excesiv în care se practica postul în acel timp, Mântuitorul, care a venit ca „oile sale să aibe viață și din belșug să aibă" (*Ioan* 10, 10), spre a cultiva viața duhovnicească autentică, a readus modul de postire la înțelesul lui primordial, pe măsură să-și împlinească menirea. Recomandând astfel naturalețea și bucuria duhovnicească pe care postul are menirea să le aducă sufletului omenesc atunci când se raportează cu filială sinceritate la iubirea Părintelui ceresc, Mântuitorul îndeamnă: „Și când postiți nu fiți triști ca fățarnicii, că își smolesc fețele, ca să arate oamenilor că postesc… Iar tu când postești, unge-ți capul și spală-ți fața, ca să nu te arăți oamenilor că postești, ci Tatălui tău cel ce vede în ascuns. Și Tatăl tău cel ce vede în ascuns, îți va răsplăti la arătare" (*Matei* 6, 16-18).

Dat fiind faptul că Mântuitorul „nu a venit să strice legea, ci să o împlinească" (*Matei* 5, 17) în duhul ei, precum și faptul că înaintea începerii activității Sale mesianice a postit 40 de zile și 40 de nopți, la care se alătură interesul și îndrumările privind modul în care trebuie înțeles și cultivat, ca și recomandarea de a fi asociat rugăciunii (*Matei* 17, 21), va imprima postului sensul și menirea sa autentică deodată cu autoritatea care i se cuvine, încât *postul și-a dovedit tot mai mult eficiența ca act de cult în viața Bisericii*. Astfel, documentele vremii dau mărturie că postul dintru început a intrat în *viața liturgică a Bisericii*, înlocuind zilele de luni și joi din tradiția comunității iudaice, cu miercurea și vinerea, în amintirea mântuitoarelor patimi ale Domnului.[41]

[41] *Didahia VIII,* 1, trad. Pr. D. Fecioru, *PSB* I, București, 1979, p. 29.

Comunitatea creștină primară practica apoi postul alături de rugăciune cu prilejul *săvârșirii Sfintelor Taine a Botezului și Hirotoniei, precum și înaintea evenimentelor mai însemnate din viața și activitatea misionară a Bisericii*: „Și slujind ei Domnului și postind, a zis Duhul Sfânt: „Osebiți-mi pe Varava și pe Saul la lucrul la care i-am chemat. Atunci, *postind și rugându-se*, și punând mâinile peste ei, i-au lăsat să plece" (*Fapte* 13, 2-3); „*Și hirotonindu-le preoți la fiecare biserică, rugându-se cu posturi, i-au încredințat Domnului în care crezuseră*" (*Fapte* 14, 23). Didahia ne arată că hotărârea Bisericii primare cu privire la Botez era ca „*înainte de botez să postească cel ce botează, și cel botezat și alți câțiva, dacă pot. Poruncește, însă, ca cel ce avea să se boteze, să postească o zi sau două înainte*".[42]

Încă de la început se cuvine să precizăm că spre deosebire de înfrânarea ridicată la cotele cele mai înalte de sfințenie, cultivată de părinții filocalici și de asceții creștini, intrat ca act liturgic în cult, postul și-a pierdut din aureola duhovnicească, mai ales prin nevoia de adaptare la viața concretă a credincioșilor, precum și la slăbiciunile firii omenești. Totuși, prin pravila postului, Biserica a avut totdeauna în atenție ca să-și mențină autenticitatea de a fi prin înfrânare exercițiu spiritual sau unealtă a virtuții, și în același timp un mijloc eficient de integrare în viața de har a Bisericii, pe măsură să cultive comuniunea de sfințenie cu Dumnezeu, spre continua îmbunătățire a vieții duhovnicești. Astfel, s-a îndătinat ca postul să fie cultivat ca *act de căință și înfrânare alăturat Tainei Pocăinței*, pentru ca împărtășirea cu Trupul și Sângele Domnului să fie primită cu vrednicie de credincioși. „La ce folosesc *postul și pocăința*? – întreabă Sfântul Ioan de Kronstadt. Pentru ce facem acest efort? El ajută la purificarea sufletului, la pacea inimii, la unirea cu Dumnezeu, ne umple de evlavie și spirit filial, și ne dau curaj înaintea lui Dumnezeu. Iată, cu siguranță, *de ce ne angajăm la post și pocăință*. Efortul conştiincios aşteaptă o inestimabilă recompensă"[43]. În același timp, *postul și pocăința, animate de harul smereniei*, reprezintă o binevoitoare deschidere spre reconciliere, ce premerge cu asumarea propriei vinovății, în locul condamnării semenului, spre a realiza împărtășirea de binecuvântarea lui Dumnezeu, urmând cuvintelor Mântuitorului: „De-ți vei aduce darul la altar și acolo îți vei aduce aminte că fratele tău are ceva asupra ta, lasă acolo darul tău înaintea altarului și mergi mai întâi și te împacă cu fratele tău și atunci venind, adu darul tău" (*Matei* 5, 23).

[42] *Didahia VII, 4*, *PSB* I, p. 28.
[43] *Op. cit.*, p. 31.

Dat fiind faptul că postul este împreunat cu căința și zdrobirea inimii, s-a stabilit ca acesta să fie oprit în zilele de bucurie, precum duminica, ca și în marile sărbători împărătești: Nașterea Domnului, Boboteaza, Învierea Domnului și Pogorârea Duhului Sfânt.

În același timp, având în atenție semnificația unor sărbători, s-a stabilit ca ele să fie prăznuite cu postire. Așa avem sărbătoarea închinată cinstirii Sfintei Cruci, Vinerea Sfintelor Patimi, Tăierea Capului Sfântului Ioan Botezătorul etc.

Pe lângă zilele de miercuri și vineri, Biserica a rânduit și *perioade mai mari de post*, pentru o pregătire duhovnicească specială a credincioșilor în vederea întâmpinării măritelor sărbători. Aceste perioade sunt: șase săptămâni înainte de Praznicul Nașterii Domnului; șapte săptămâni înaintea învierii Domnului; două săptămâni înaintea praznicului Adormirii Maicii Domnului; două săptămâni sau mai puțin – în funcție de data la care cade sărbătoarea Pogorârii Duhului Sfânt – înainte de comemorarea morții martirice a Sfinților Apostoli Petru și Pavel (29 iunie).

Pentru a înțelege mai bine sensul duhovnicesc al perioadelor de post, ne vom gândi, conform asemănării sugerate de Sfântul Apostol Pavel, la activitatea atleților din arenă (*Filipeni* 3, 12-14; *I Corinteni* 9, 24). Așa cum sportivii se pregătesc timp mai îndelungat pentru competiții, ducând chiar o viață ascetică în cantonamente, tot astfel și perioadele de post pot constitui tot atâtea „cantonamente” duhovnicești în scopul pregătirii pentru întâmpinarea după cuviință a marilor praznice.

Cât privește *felul postirii*, disciplina bisericească a stabilit mai multe grade:

1. *Postul integral sau ajunarea totală*, care constă în abținerea completă de la orice fel de mâncare și băutură pe un timp limitat, de obicei o zi. Pentru slăbiciunile firii se poate lua seara cât mai târziu (când deja calendaristic am intrat în ziua următoare) puțină mâncare de post.

2. *Postul aspru* în care se îngăduie consumarea hranei uscate: pâine, fructe uscate (semințe), legume și apă.

3. *Postul comun* în care se admite consumarea mâncărilor gătite din alimente de origine vegetală. Este exclusă alimentația de proveniență animală: carnea, ouăle, laptele.

Sunt sărbători precum Bunavestire, care deși cade în postul Sfintelor Paști, bucuria sărbătorii nu va fi umbrită prin hrana de post, motiv pentru care Biserica a acordat dezlegare la carne de pește și puțin vin.

Date fiind condițiile actuale ale vieții, pentru acomodarea normelor disciplinare – morale la nevoile timpului, în ședința din 27 februarie 1956, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a stabilit următoarele pogorăminte cu privire la respectarea posturilor:

1. Sunt dezlegați de pravila postului copiii până la șapte ani. La fel, bătrânii trecuți de șaizeci de ani, suferinzii cu dietă specială, precum și călătorii aflați pe drumuri lungi și istovitoare. Această înțelegere a slăbiciunii firii omenești este în fond *excepția care întărește regula postului integral*, fiindcă „*de la cel ce este bolnav cu trupul, nu cere Dumnezeu post, înfrânare de la mâncare și beutură, sau altă osteneală de nevoință a trupului, decât răbdare, mulțumire și rugăciune duhovnicească și să-i fie mintea și gândul pururi la Dumnezeu*”.[44] Tot în acest sens ne îndeamnă și un părinte filocalic, practicant al postului: „*când sârguindu-te pentru virtutea postirii, nu o poți dobândi din pricina neputinței tale, și cu inima zdrobită te întorci cu mulțumire către Dumnezeu, însuși faptul de a mulțumi milostivirii Lui ți se va pune la socoteală, numai să te arați pururi smerit înaintea Domnului și să nu te înalți față de nici un om*”.[45] De altfel, încă din vechime, luându-se atitudine, prin canonul 66 apostolic, față de cei ce nu postesc în perioadele de post, exceptează pe cei „*împiedecați de slăbiciunea trupească*”.

2. Pentru copiii între 7-12 ani, precum și credincioșii de orice vârstă cuprinși de slăbiciuni și suferințe trupești, pravila postului este obligatorie în următoarele zile:

a. miercurile și vinerile de peste an;

b. prima și ultima săptămână din perioada postului Crăciunului și a Paștelui;

c. cinci zile din postul Sfinților Apostoli;

d. două săptămâni, adică întreaga perioadă a postului Adormirii Maicii Domnului;

e. ajunul Crăciunului, ajunul Bobotezei, 29 august și 14 septembrie.

Pentru celelalte zile și săptămâni din timpul marilor posturi bisericești, copiii de la 7 la 12 ani și credincioșii de orișice vârstă care sunt suferinzi, să fie dezlegați a mânca: pește, brânză, ouă, lapte.

Dacă de la postul trupesc pot exista dezlegări, de postul duhovnicesc nu poate fi nimeni dezlegat. Fiecare credincios e dator ca neîntrerupt să-și

[44] *Patericul*, tipărit de Arhiepiscopia Ortodoxă Română de Alba Iulia, 1999, p. 31.

[45] *Filocalia*, vol. IV, p. 144.

trăiască viața în cumpătare, prin abținerea de la plăcerile care pot degenera în patimi înrobitoare. Dacă în zilele de post „*nu poți ajuna până seara* – ne îndeamnă un părinte filocalic – *păzește-te măcar să nu te saturi*”.[46]

8. Postul autentic și dificultăți în abordarea lui

Arătam că în spiritualitatea promovată de părinții filocalici și asceții creștini postul are un înțeles bine definit, în sens că nu are scop în sine, ci, ca exercițiu ascetic, este unealtă a virtuții. Virtutea, ca viață în Hristos prin lucrarea Duhului Sfânt, este obiectivul și scopul ostenelilor ascetice; iar ca *unealtă a virtuții*, postul este în sine *abstinență* sau *înfrânare* atât de la mâncare și băutură, cât și de la gândurile și pornirile rele ale firii care conduc la păcat și patimi. Prin post realizăm virtutea cumpătării ca mediu prielnic pentru desfășurarea vieții de har a rugăciunii prin care intrăm în comuniune de iubire cu Dumnezeu, actualizată ca filantropie în numele lui Hristos, așa cum am văzut că a fost realizată în viața comunitară a primilor creștini.

Dacă prin post nu ajungem la îmbunătățirea vieții duhovnicești prin *disciplinarea simțurilor* și *convertirea afectelor* celor împotriva firii, strădania noastră ascetică este ineficientă, iar postul se dovedește fără finalitate… Rămâne mai mult o faptă ocazională ce se consumă odată cu evenimentul religios la care se raportează.

Privind mai întâi *modul autentic de abordare a postului*, vom avea în atenție *dimensiunea cantitativă și apoi cea calitativă a hrănirii*.

Dat fiind faptul că virtutea, în modul cel mai simplu de a o înțelege, înseamnă deprindere, obișnuință statornicită în săvârșirea binelui, sau în împlinirea poruncilor lui Dumnezeu, vom încerca, privitor la modul autentic de postire, să invocăm *sinteza dreptei socoteli a Părinților*, formulată de *Grigorie Sinaitul* (+ 1346) privind *aspectul cantitativ al hranei*. El stabilește în acest sens *trei orientări ascetice*, după cum urmează: „Părinții au spus că sunt multe deosebiri între trupuri în privința hranei. Unul are trebuință de puțină, altul de multă hrană, pentru ținerea puterii sale firești, fiecare îndestulându-se după puterea și deprinderea sa. Dar cel ce se liniștește trebuie să fie întotdeauna în lipsire, nesăturându-se. Căci îngreunându-se stomacul și tulburându-se prin aceasta mintea, nu mai poate zice rugăciune cu tărie și curăție. Ci biruită de somn, din pricina abuzului multor mâncări,

[46] *Filocalia*, vol. X, trad. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, București, 1981, p. 305.

dorește să doarmă degrabă, din care pricină îi vin în minte în vremea somnului nenumărate năluciri… Trei hotare are mâncarea, spune mai departe Grigore Sinaitul: înfrânarea, îndestularea și săturarea.

Astfel:

Înfrânarea stă în a se scula cineva flămând de la masă.

Îndestularea, în a mânca atât cât să nu rămână flămând, dar nici să nu se îngreuneze.

Săturarea stă în a se îngreuna puțin. Iar dacă mai mănâncă cineva după ce s-a săturat a deschis poarta lăcomiei pântecului prin care intră desfrâul". De aici, și remediul acestei patimi prin aplicarea legii împărătești a *dreptei socoteli*: „Tu, știind aceasta cu de-amănuntul, alege ce este mai bun după puterea ta, neîntrecând hotarele (măsura)"[47].

Prin urmare, *cantitatea hranei de post este stabilită de puterea fiecărui credincios în parte, avându-se totdeauna în vedere că postul ca înfrânare disciplinează simțurile și poftele, fară a diminua puterile firii omenești*. „Nu pentru toți oamenii, ne arată părinții filocalici, este potrivit același regim alimentar, nici măcar unul asemănător, ci să se rânduiască fiecăruia alt regim, după starea lui".[48] S-a stabilit „să se rânduiască în privința mâncării ceea ce i se potrivește fiecăruia".[49] Astfel, „cantitatea exactă de hrană care se consumă în post de către fiecare credincios, ritmul și calitatea ei, nu trebuie discutate la modul general; acestea depind de capacitățile noastre individuale și de conjuncturile exterioare ale vieții noastre".[50]

Postul autentic, având ca scop dobândirea viețuirii virtuoase, pe lângă *dimensiunea cantitativă*, are în atenție și *dimensiunea calitativă* a hranei. Pravila postului stabilită de părinții filocalici și asceții creștini nu se îndreaptă împotriva *plăcerii firești a gustului*, recunoscută ca semn al sănătății, ci vizează *înșelarea gustului* care duce la *insațiabilitatea poftei* ce se concretizează în *patima înrobitoare a insațiabilității*, cunoscută ca *lăcomia pântecului (gastrimargia)*.

În acest context remarcăm faptul că omul contemporan secular, pierzând tot mai mult dimensiunea spirituală a vieții, se orientează cu prioritate spre plăcerea menită să-i satisfacă dorințele impulsurilor

[47] Capete foarte folositoare în acrostih. Despre mâncare, *Filocalia*, vol. VII, p. 193-194.

[48] *Filocalia*, vol. IX, trad. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, București, 1980, p. 455.

[49] *Ibidem*.

[50] Alexander Schmemann, *Postul cel mare,* trad. Andreea și Laurențiu Constantin, ed. a II-a, Ed. Doris, București, 1998, p. 126.

instinctive în detrimentul înfrânării care îi armonizează firea în ea însăși. În astfel de situații, pentru a susține practica postului, s-au pus în uzanță diferite forme concesive, care însă, după cum vom vedea, în esența lor nu sunt cele mai eficiente în a exprima modul spiritual de abordare a postului creștin, menit să statornicească virtutea și sfințenia vieții.

În prezent, secularismul epocii postmoderne pe care o străbatem, cu *economia de piață* a *cererii* și *ofertei*, experimentează mai mult ca oricând *plăcerea dominantă și derutantă a gustului*. Cunoscându-se că în perioadele de post credincioșii solicită mâncăruri specifice postului, repede vine și oferta… Iar pentru a stimula vânzarea, apare și *reclama spre ademenire* (ispitire), dar în același timp și *înșelarea gustului*. Înșelare și derută, fiindcă oferta comercială nu se orientează spre o alimentație naturală și sănătoasă, ci spre cea a câștigului… Iar pe plan spiritual, fiindcă lăsându-ne orientați după plăcerea gustului, se va ajunge, paradoxal, la *îmbuibarea cu mâncăruri de post*. Și în acest caz, înșelarea plăcerii derutează sensul și finalitatea postului ca exercițiu spiritual, sau ca unealtă a virtuții.

Pe lângă aceasta, dar nu diferit de stimularea plăcerii gustului, apar o mulțime de rețete culinare, ce-i drept, căutate și apreciate de credincioși, dar care prin varietatea lor întrec rețetele mâncărurilor „de dulce". În astfel de situații nu mai poate fi vorba de promovarea mâncărurilor simple menite să cultive virtutea cumpătării, și cu atât mai mult sunt îndepărtate de *pravila postului, menită să exerseze înfrânarea stabilită de cei ce promovau virtutea postirii, orientată spre sfințenia vieții*.

Iar pentru a concretiza toate acestea, redăm câteva sortimente culinare propuse de o carte special alcătuită în acest scop: ciuperci cu mămăligă; musaca de ghebe, ardei umpluți cu hribi. Vietăți de mare, care se consumă în timpul postului dat fiind că nu au deloc sânge: cai de mare cu maioneză, caracatiță, sepii, midii – sunt foarte hrănitoare și în același timp foarte delicioase. Dulciuri: covrigi cu coniac, chek cu nuci, chek cu cacao, tort cu nucă și gem, baclava, tartă cu caise, corăbioare (preparate gustoase cu migdale), cremă de ananas, cremă de lămâie, glazură de ciocolată, sos de ciocolată, sos din suc de portocale, înghețată de lămâie, înghețată de piersici, salată de fructe (cu lichior), zeamă de portocale etc.[51] Dacă la acestea adăugăm recomandarea sortimentelor culinare pregătite din pește, ca și a variatelor soiuri de vinuri ce pot fi consumate în zilele anume rânduite

[51] Vezi Garoafa Coman (presbitera), *Mâncăruri și dulciuri de post*, Editura Bizantină, București, 1994.

ca dezlegare la pește și vin, ne putem da seama de „dificultățile” moral-duhovnicești ce pot fi întâmpinate în legătură cu calitatea mâncărurilor de post…

În aceste oferte culinare poate fi înțeleasă până la un punct intenția de a atrage sau de ademenire spre postire, dată fiind mentalitatea seculară actuală, când postul este în mare măsură abandonat. Numai că în felul acesta postul își pierde mult din valențele lui spirituale. În același timp, având mai mult orientarea spre dietă decât spre virtutea menită să aducă harul sfințeniei, postul practicat, mai ales în perioadele prelungite, riscă să rămână fără finalitate duhovnicească și chiar fiziologică, dacă ne gândim la abundența mâncărurilor „de dulce” și a băuturii prilejuită de „bucuria” mai mult materială a sărbătorii, pe măsură să pună în alertă organele sanitare…

9. Evaluări spiritual-misionare

Din cele până aici tratate vedem că Mântuitorul acordă prioritate dimensiunii spirituale a postului ca devoțiune menită să aducă sfințenia vieții.

Remarcăm astfel faptul că Mântuitorul, acordând importanță rugăciunii ca și comuniune cu Dumnezeu și împărtășire de darurile Sale, îi asociază postul pentru a întări credința și, făcând rugăciunea curată, îi întărește eficiența. Vedem aceasta din împrejurarea în care Apostolii, rămânând nedumeriți în cazul neputinței lor de a alunga demonii, primesc răspunsul Mântuitorului indicând necredința lor, fiindcă „acest soi de demoni nu pot fi alungați decât cu rugăciune și cu post” (*Matei* 17, 20-21). Considerăm că nu întâmplător Mântuitorul a acordat prioritate *rugăciunii* știind că aceasta, ca forță spirituală, este coroborată cu *postul*, ca sfințire a trupului, spre a obține un plus de har din partea lui Dumnezeu, pentru a întări puterea credinței izbăvitoare.

Pe de altă parte, părinții filocalici explică puterea rugăciunii și a postului ca mijloace de a realiza *curăția inimii*, pe măsură să restabilească firea originară dinaintea căderii în păcat, și astfel, realizând acea îndrăzneală și intimitate cu Dumnezeu, să biruim lucrarea demonilor.

În același consens spiritual recomandat de Mântuitorul și promovat de tradiția apostolică, postul a fost totdeauna corelat organic cu rugăciunea, prin care, asigurând comuniunea de iubire și de har cu Dumnezeu, a însemnat pentru părinții filocalici și asceții creștini *idealul și filosofia vieții*

lor, iar *postul, prin virtutea cumpătării, reprezintă pământul fertil menit să cultive și să desăvârșească rugăciunea*. Și astfel, prin rodirea harului, abținerea constantă de la mâncare și băutură definește *virtutea postirii*.

Am văzut apoi din cele expuse că postul ca abordare spirituală a intrat deopotrivă *în misiunea creștină și în viața liturgică a Bisericii*, fiind practicat cu prilejul săvârșirii Botezului și Hirotoniei; dar ceea ce-i dă postului creștin originalitate și îl recomandă ca putere de har rezidă în *aspectul lui jertfelnic, ca iubire misionară angajată atât filantropic, cât și spiritual, concretizată în rugăciunea pentru vrăjmași*, precum și în *jertfa de milostenie îndreptată spre cei nevoiași*.

Abordarea spirituală a postului în multiplele și variatele ei forme de har, punând în valoare virtutea cumpătării ca sfințenie a vieții, *înfrânarea de la mâncare și băutură a devenit o regulă constantă de viețuire*, iar cei ce posteau *se înfrânau cu bucurie*, fiindcă au simțit prin *harul neîncetatei rugăciuni* sporirea credinței, a dragostei și a darurilor lui Dumnezeu, încât *râvna lor spre desăvârșire nu avea limite*. Ca unii care au găsit comoara împărăției lui Dumnezeu și cu bucurie au renunțat la toate bunurile efemere ale acestei vieți (*Matei* 13, 44-46) și în același timp, dobândind harul înțelepciunii lui Dumnezeu, s-au învrednicit să renunțe la satisfacțiile frivole, amăgitoare și de cele mai multe ori nesigure, dovedindu-se a fi – după ingenioasa expresie a Apostolului – atleții care aleargă, și mereu se depășesc pe ei înșiși, spre a obține cununa nevestejită a comuniunii veșnice cu Dumnezeu (*Filipeni* 3, 12-14; *I Corinteni* 9, 24). De aceea, strădania lor jertfelnică rămâne călăuză sigură pentru toți cei hotărâți să le urmeze viețuirea plină de sfințenie.

Această practică a postului menit să cultive virtutea înfrânării, ca viață de har într-un complex de practici ascetice, experimentat la cele mai înalte cote duhovnicești de către părinții filocalici ai deșertului și mănăstirilor, și-a pierdut considerabil autenticitatea sfințeniei odată cu intrarea în viața laică a cetății, în contextul alternanței cu „mâncărurile de dulce”, care fiind mai ademenitoare, au înfrânt voința prin înșelarea plăcerii, iar insațiabilitatea poftei, ca pierdere a măsurii cuvenite, a dus la patima lăcomiei pântecelui (gastrimargia).

În astfel de situație, Biserica a promovat postul ca virtute a înfrânării, integrându-l tot mai mult ca act de cult în *viața liturgică*, stabilind, după cum am văzut, perioade de post, sau rânduind anumite zile de postire,

evidențiindu-i semnificația în ambianța de rugăciune și sfințenie sugerată de respectivul eveniment liturgic.

Pe de altă parte, viața cotidiană, aflată sub obsesia grijii și a nesiguranței, este extrem de stresantă, impulsionată de solicitări diversificate și de-a dreptul agresive, determină o desfășurare agitată și debusolată a vieții, în care se pare că pentru „*ora et labora*” de altă dată nu mai este vreme, încât asistăm la o adevărată *criză a elitelor duhovnicești*. Iar în această ambianță, pierzând tot mai mult dimensiunea spirituală a comuniunii veșnice cu Dumnezeu, omul secular al zilelor noastre, căutând doar mulțumirea și satisfacțiile efemere ale vieții de aici și de acum, se îneacă tot mai mult în propriile amăgiri pământene, încât sub dominația plăcerii, a banului și a puterii, pierde orizontul spiritual al devenirii sale axiologice. În astfel de situație, misiunea Bisericii trebuie să se concentreze asupra salvării și promovării valorilor spirituale ale sufletului, conștientizând credincioșii că pe lângă dimensiunea materială a vieții există și trebuie cultivată și cea spirituală orientată spre valorile veșnice ale împărăției lui Dumnezeu, singura în măsură să-i împlinească aspirația spre care în mod firesc și necontenit tinde sufletul omenesc, creat după chipul lui Dumnezeu, purtător al harului divin, pe măsură să-i ofere capacitatea devenirii sale întru asemănarea lui Dumnezeu. Deosebit de sugestive sunt în acest sens cuvintele Fericitului Augustin, spuse cu secole în urmă, dar veșnic actuale și pline de puterea de a eterniza adevărul că „ne-ai făcut pentru Tine, Doamne, și neliniștit este sufletul nostru până nu ne va odihni întru Tine!”…

Desigur, printr-o cateheză susținută în contextul pastorației individuale și obștești, Biserica va reuși să-i educe pe credincioși, orientându-i spre viața ei de har, pentru ca, întărindu-și energiile lor duhovnicești, să poată aborda postul alături de celelalte forme ascetice în direcția cultivării virtuții aducătoare de sfințenie.

Actualitatea vieții de rugăciune în contextul crizei morale, sociale și familiale actuale

Trăim într-o lume secularizată și desacralizată, în care omul își asumă puterea egocentrică de a trăi fără Dumnezeu. Antropocentrismul biologizant scoate în evidență instinctele umane și promovează forța ca virtute de prim ordin. Declarând moarte lui Dumnezeu și anulând noțiunea de păcat, omul trăiește însă însingurarea obsedantă a vieții, derutată de nesiguranță și anarhie. Trăim astfel într-o lume în care nu fără justificare se spune mai mult ca oricând că „existența în lume" este dominată de obsesia „grijii" și a „morții". Deși știința a făcut progrese uimitoare, pe care omul folosindu-le ar trebui să beneficieze de liniștea pe care o aduce o viață comodă, totuși obsesia nemiloasă a „clipei" îl angajează mereu în acțiune, încât angoasa îi aduce neliniștea apăsătoare a stresului…

Pe de altă parte, cotidianul îl confruntă pe om cu lipsurile materiale însoțite de tot cortegiul lor de boli și suferințe, ținându-l într-un permanent conflict dramatic și de multe ori tragic cu societatea din care face parte, continuându-se aceeași și mereu aceeași „ruptură" nedreaptă dintre oameni: unii „bălăcindu-se" în „abuzul" civilizației, iar altora lipsindu-le chiar minimul trai decent… Pentru unii ca aceștia, „lupta vieții" continuă de multe ori până la epuizare, iar cei ce nu mai pot alerga, abandonează capitulând fatal, fără drept de apel… Dar de cele mai multe ori, în cursa disperată de căutare a remediului, pentru a obține mult așteptata „deconectare", omul se aruncă în valul tumultuos al plăcerilor și destrăbălărilor… Alteori își refugiază căutările sufletului în tot felul de ideologii, concepții și practici obscure și oculte, în care se cufundă fără discernământ, fiindcă acestea îi promit mult căutatul leac al zbuciumului său terorizant… Și dacă nu-l găsește într-o parte, îl caută mereu în alta, și rămâne totdeauna nemulțumit cu sine însuși. Iar dacă goliciunea și zădărnicia vieții îi apasă tot mai mult sufletul, caută refugiul în surogate de tot felul, sau în rătăcirea alcoolului, fără a-și mai pune problema dezastrelor morale și sociale ce vor urma…

Iată că, scoțând pe Dumnezeu din sufletul omenesc, nimeni și nimic nu-l poate înlocui. Sufletul rămâne decompensat, fiindcă toate ideologiile politice și toate concepțiile filosofice, și chiar progresul uluitor al științei, care i-au promis omului fericirea în afara lui Dumnezeu, nu s-au ținut de

cuvânt… Sufletul fără Dumnezeu a rămas un înstrăinat căutător al propriei identități, iar viața socială în care trăiește devine de multe ori un labirint în care își încurcă propria existență prin căutări sterile, fără finalitate, jucate la roata norocului și ironizate de zâmbetul destinului necruțător…

Aceste realități dramatice, apăsătoare și de multe ori tragice ale existenței umane impun supremația spiritului la baza ordinii sociale și economice. Numai spiritul animat de iubirea lui Dumnezeu poate temelui și statornici adevăratul mod al conviețuirii sociale.

Chiar setea de dreptate este dovada faptului că nu trebuie uitat aportul spiritului în viața socială. Relațiile social-economice se temeluiesc de asemenea statornic și solid pe relațiile moral-spirituale. Prin libertatea sa, sufletul poate fi ridicat spre zările de lumină ale virtuții sau poate orbecăi rătăcitor în întunericul distrugător al patimilor. O societate care vrea să asigure ordinea și progresul membrilor ei va trebui să aibă în vedere această realitate. Prin revolte se pot schimba stăpânii, dar supușii nedreptății rămân mereu, și numărul lor va crește. De fapt, ce deosebire este între stăpânul detronat și stăpânul cel nou? Dacă stăpânul fără inimă este răsturnat de pe tron, rezultatele sunt minime și satisfacțiile neînsemnate, fiindcă a fost detronat numai chipul de lut sau de carne, dar același suflet robit de patimi stăpânește vrerile sociale. Lumea va păși mai departe din decadență în decadență, și plină de ură va continua lupta nimicitoare dintre frați.[1] De aceea putem spune că singurul remediu al durerii umane stă în convertirea ei către zările iubirii divine. *Dar numai cel ce se roagă cu adevărat simte și înțelege acest adevăr*.[2] Cei ce cred că Dumnezeu este departe de problema socială, și deci rugăciunea nu este necesară, exclamă: mare este puterea sufletului, înțelegând prin această „putere”, forța lui distrugătoare. Dar prin aceasta ei dovedesc că nu au înțeles nimic din problematica societății umane; căci puterea sufletului este mare și frumoasă mai ales pe cărările de lumină ale desăvârșirii. Iar această desăvârșire este lucrarea harului rugăciunii, care realizează puterea sufletului în Dumnezeu: ea mută munții, răstoarnă barierele nedreptăților sociale, schimbând însăși fizionomia vieții umane și sociale.[3]

Rugăciunea face ca inima omului să acționeze totdeauna cu milă și dreptate. Dovadă e faptul că stăpânii creștini – oameni de conștiință – cărora

[1] Diacon Nicolae Mladin, *Despre rugăciune,* în *Revista Teologică*, nr. 3-4 / 1940, p. 96.

[2] *Ibidem*, p. 103.

[3] *Ibidem*.

li se servește nu din frică sau cu ură, ci din dragoste, împotriva acestora nu se ridică niciodată murmurul protestatar al revoltei.[4]

Prin urmare, *darul social al rugăciunii este iubirea practică și activă*, fiindcă, împărtășindu-ne prin rugăciune de iubirea divină, facem ca această iubire să devină vie și roditoare față de viața semenilor noștri. Cei ce se împărtășesc prin rugăciune de iubirea lui Hristos au fost în stare să sângereze, jertfindu-se nu numai pentru rănile sufletești, ci și pentru toate durerile fizice ale omenirii. Ei vedeau pe Hristos jertfindu-se în diversele fețe ale suferinței umane și, făcând roditoare iubirea lui Hristos primită prin harul rugăciunii, au început să apară în lume operele samarineanului milostiv, concretizate în spitale, orfelinate, azile, pentru salvarea victimelor mizeriei sociale…

De aici vedem că ancorarea vieții sociale în sfera exclusivă a economicului se axează pe instabilitate și revoltă. Susținută însă de duhul jertfelnic al dragostei izvorâte din sufletul îngenuncheat la rugăciune, dinamizează creator viața socială.

Dar acum se cuvine să precizăm că în contextul vieții sociale la care ne-am referit nu e vorba de simpla rugăciune ocazională, rostită după tipicul cărților de cult… Și aceasta își are sensul și importanța ei… Noi ne referim însă la aspectul de maximă profunzime a rugăciunii, prin care pătrundem în adâncul de taină a Sfintei Treimi, pentru ca, împărtășindu-ne de harul îndumnezeitor al iubirii, să punem la temelia societății umane raza luminii divine călăuzitoare. Iar aceasta nu este simpla rugăciune, ci *viața de rugăciune*. Precum „fierul își schimbă culoarea și devine maleabil, tot astfel și sufletul omenesc prin rugăciune, sub acțiunea harului, își schimbă fața, progresând în asemănarea cu Dumnezeu, și devenind o unealtă a puterii divine în lume, un cristal pur ce răsfrânge măririle lui Dumnezeu printre oameni. Cel ce atinge culmile rugăciunii harice simte cu adevărat că nu e el cel ce trăiește, ci Dumnezeu cel sălășluit într-însul. Viața de rugăciune e viața în Dumnezeu, sau viața lui Dumnezeu în noi. Ea este un ferment activ de transformare a sufletului uman: e puterea care răstoarnă glia sufletului; făcând-o să dea rod însutit, sub ploaia darurilor divine și harului de sus. Prin rugăciune simțim prezența lui Dumnezeu în noi, și acțiunea noastră devine acțiune teandrică: lucrăm în lume ca fii ai lui Dumnezeu, după asemănarea lui Dumnezeu".[5]

---

[4] *Ibidem*, p. 96.

[5] *Ibidem*, p. 95.

Din cele până aici expuse, vedem că *viața de rugăciune* poate schimba în bine chipul acestei lumi, prin înnoirea vieții omului, pătrunsă de iubirea lui Hristos. Viața de rugăciune, curățind sufletele oamenilor de păcate și patimi, le angajează pe drumul virtuților creștine, menite să statornicească sfințenia vieții și împărăția lui Dumnezeu pe pământ.

În altă ordine de idei, referindu-ne la *importanța vieții de rugăciune în familie*, vom urmări în continuare pledoaria lui *Marko Rupnik* în acest sens: „Este esențial ca perechea de îndrăgostiți ce se pregătește pentru căsătorie să învețe să se roage împreună. Am văzut deja că momentele de însoțire a celuilalt cu rugăciunea de mulțumire sau de cerere (fiecare pe cont propriu) sunt numeroase. A se ruga împreună însă este foarte diferit. Rugăciunea este o realitate relațională. Omul, cu ajutorul lui Hristos, cu lumina și puterea Spiritului Sfânt, încearcă, cu toată ființa lui, să instaureze un raport personal cu Dumnezeu. Aceasta înseamnă că rugăciunea adâncește și întărește caracterul relațional al inimii umane. Deoarece îndrăgostirea este exact trezirea relaționalității în individ și duce la comuniune între persoane – doar în momentul acela se împlinește iubirea – se înțelege imediat importanța rugăciunii. Raportul cu celălalt înseamnă ieșire din sine însuși, recunoașterea celuilalt și instaurarea unei relații fidele și stabile. Rugăciunea este o deschidere progresivă a relației înspre celălalt, până la recunoașterea unei prezențe ce „alimentează" dorința ca celălalt să-și împlinească planul cu cel ce se roagă. Rugăciunea argumentează conștiința fidelității și a stabilității. Se observă imediat deci, cât de legată este rugăciunea cu relaționalitatea creatoare și, prin urmare, cu îndrăgostirea. Mai mult, cele două persoane se însoțesc reciproc înaintea lui Dumnezeu, fiecare simte în ce raport se află celălalt cu Dumnezeu. Încet, încet, rugăciunea va pătrunde și va defini dragostea lor. Astfel, rugăciunea îi va ajuta pe cei doi să înțeleagă, progresiv, că sunt făcuți pentru iubirea conjugală și să primească această iubire ca pe o misiune pe care le-a încredințat-o Dumnezeu, pentru ca iubirea însăși, prin ei, să apară în lume. Inițial rugăciunea poate fi spontană, sau biblică, scurtă (rugăciuni scurte repetate deseori împreună), dar progresiv, rugăciunea însăși, ce evoluează o dată cu iubirea lor, îi va face să se roage împreună cu Biserica, va deveni liturghie. A se ruga împreună și a participa la viața de rugăciune a Bisericii, înseamnă și „exercițiu" de acceptare a obiectivității vieții celuilalt. Este vorba de a-l accepta pe acel Hristos prezent în Evanghelii, un Hristos euharistic și nu unul visat, imaginat, intim. Prin urmare, rugăciunea va deveni reală, parte din viața concretă

ce va duce tot la viață. Prin intermediul rugăciunii cu Hristos cel adevărat, până și lucrurile neplăcute, dificile, momentele dramatice vor fi absorbite de rugăciune, iar cei doi le vor vedea într-o lumină nouă. Această lumină pune în evidență semnificația cea mai profundă a lucrurilor, semnificație legată de-acum înainte de iubire".[6]

De aici putem înțelege mai bine că familia devine cu adevărat o „biserică în miniatură"[7] – cum spunea Sfântul Ioan Gură de Aur – atunci când deopotrivă soții și copiii obișnuiesc să se roage împreună.

Se spune adesea că la iubirea sacră familială un rol hotărâtor îl are relația de colaborare eficientă a soților, la care se adaugă nașterea, creșterea și educația copiilor. Cu atât mai mult sacralitatea iubirii familiale este întreținută ca o flacără de lumină mereu aprinsă prin rugăciune. Am adăuga și postul, precum și psalmodierea și participarea la viața Bisericii, care în fond sunt tot moduri de exprimare a rugăciunii.

Prin harul rugăciunii în viața familială, „credința ca rod al Duhului" (*Galateni* 5, 22) va fi statornică și tot mai mult „lucrătoare prin dragoste" (*Galateni* 5, 6), menținând astfel fidelitatea conjugală ca pace și bucurie sfântă, pe măsură să înfrunte și să depășească greutățile inerente vieții, precum și ispitele venite din toate părțile.

Rugăciunea va fi în acest caz și un mijloc esențial în educarea copiilor. Dacă este de toți admis faptul că factorul prim și esențial în educarea copiilor este familia, va trebui să venim cu precizarea că educația mai întâi se învață din îndemnurile și exemplul părinților, dar ea constituie în același timp și un exercițiu pentru formarea deprinderilor religios-morale. Nu a unor deprinderi reci și mecanice, ci încălzite de puterea iubirii părintești. Dar prin nimic nu-și va dovedi iubirea eficiența și statornicia, dacă nu va începe și nu va arde la candela rugăciunii. Niciodată nu va uita copilul iubirea sinceră a mamei care-i va împreuna pentru prima dată mâinile și va rosti alături de el prima rugăciune… Va rămâne veșnic întipărită în sufletul omului iubirea părinților concretizată, de pildă, în rugăciunea și colindele de Crăciun, sau rugăciunea și ciocnirea oului roșu cu intonarea în comun a imnului învierii, de Paști.

Dar deprinderile nu se creează numai prin rugăciunea de la Crăciun și de la Paști. Singure acestea vor rămâne nostalgii pierdute în caierul vremii

---

[6] Marko Rupnik, Serghei Averintev, *Adam şi coasta sa. Spiritualitatea iubirii conjugale* (Roma, 1996), trad. rom. Constantin Hadarag, Ed. Ars Longa, Iaşi, 1998, p. 53-54.

[7] Omilia 20 la Efeseni, *P.G.* 62, 143.

și în amurgul uitării, dar nu vor avea finalitatea *fortificării caracterului religios-moral al adevăratului creștin, pe care îl aduce rugăciunea*. Pentru acest motiv, atât educarea copiilor, cât și comunicarea reciprocă între soți a calităților și corectarea defectelor, impune ca rugăciunea să devină o constantă vie a comuniunii familiale, prin care fiecare membru să-și întărească forțele morale în lupta vieții, simțind necontenit prezența iubirii lui Dumnezeu în viața lui. Prin rugăciune, faptele omenești vor deveni roadele unui pom de toți căutat, iar familia o oază în care omul se va regăsi pe sine însuși în comuniunea iubirii lui Dumnezeu.

Atitudinea Bisericii față de avort

Dacă morala creștină consideră că avortul este păcat strigător la cer, constituind o crimă cu premeditare, săvârșită în cadrul familiei sau în afara ei, nu înseamnă că întotdeauna și de către toți oamenii, nașterea de copii a fost și este așteptată cu bucurie și entuziasm.

Deși în antichitate existau practici și ierburi care să oprească sarcina și să o elimine, multe din legile existente se refereau la avort ca la o crimă. Nu ne va mira astfel faptul că în jurământul lui Hippocrate se spune: „nu voi da femeii substanțe avortive”. Cu timpul însă, acest jurământ, pe care îl repetă și azi generațiile de medici, a rămas extrem de relativ și chiar nebăgat în seamă. În istorie și-au făcut apariția noi mentalități, noi interpretări, noi motivații, noi atitudini, care se consideră realiste și progresiste, în măsură să considere avortul ca un legitim drept al omului. Există în timpul nostru chiar o mișcare de masă a femeilor, cerând legiferarea avortului.

Despre ce anume este vorba, vom vedea în cele ce urmează.

1. Mișcarea proavortistă

În epoca contemporană, sub dominația secularismului neopăgân, când eticile biologizante proclamă liberalizarea instinctelor pentru intronizarea plăcerii, nu ne va mira că avortul este privit sub aspect moral ca o problemă indiferentă. Astfel, mișcarea proavortistă își va intensifica și consolida tot mai mult poziția în lume. Spre exemplificare vom arăta că numai în America de Nord un sfert din embrioni sunt uciși înainte de a se naște. Numai în deceniul al nouălea au fost uciși 370 milioane prunci nenăscuți.[1]

În prima parte a secolului XX apare conceptul de *„maternitate voluntară”*, iar după 1960 cel de *„family planning”* (planificare familială)[2], creându-se un hiat între sexualitate și procreație. Viața sexuală va avea ca scop principal plăcerea și mai puțin procreația. Avortul este motivat de faptul că femeia are posibilitatea de control asupra corpului și destinului ei.

[1] Meletios Kalamaras, Mitropolit de Nikopole, Grecia, *Avortul* (trad. Garoafa Coman), Tesalonic, 1991, p. 23.

[2] Gheorghe Scripcaru, Aurora Ciucă, Vasile Astărăstoaie, Călin Scripcaru, *Bioetica, științele vieții și drepturile omului*, Iași, 1998, p. 109.

Nimeni nu are dreptul să intre în viața intimă a femeii și să dispună de ea. *„Afară legile din corpul nostru!”* a devenit sloganul mișcărilor feminine proavortiste.

Pe de altă parte, trăim contradicția unei acțiuni de apărare a drepturilor omului, făcându-se efortul de abolire a pedepsei cu moartea, în timp ce prin acceptarea avortului este strivit dreptul la viață a celei mai nevinovate și lipsite de apărare ființe.

Mișcarea proavortistă își afirmă atitudinea, motivând schimbarea de mentalitate a timpului în care ne desfășurăm viața. Un profesor de criminalistică declara: „În conștiința comună avortul a încetat să mai fie considerat delict penal. *Legiuitorul este obligat să urmeze conștiința socială…* Așa de pildă, în unele țări fumatul era înainte pedepsit cu moartea. În zilele noastre aceasta ni se pare o glumă. Din contră, pirateria era socotită o faptă de vitejie, astăzi însă se socotește crimă…”.[3]

Procedând la o analiză de fond, vom observa că aceste afirmații nu rezistă criticii, deoarece adevărata conștiință morală nu este pur și simplu produs al societății. Conștiința morală este un judecător al faptelor noastre, nu o simplă acceptare a schimbărilor de mentalitate. Ca judecător al faptelor, conștiința morală implică relația omului cu Dumnezeu și se raportează la legea morală care exprimă voința Sa. În felul acesta, conștiința morală este chemată să schimbe mentalitatea și comportamentul social atunci când acesta este deformat de concepțiile nedrepte ale oamenilor. Tocmai datorită acestui fapt, pirateria s-a transformat din vitejie în crimă…

De fapt, chiar și elementul moral este relativ și contradictoriu în atitudinea față de avort. Bunăoară, în timp ce detestăm femeia care își leapădă noul născut, în același timp aducem flori și consolare femeii care avortează în spital…

Temeiul mișcării proavortiste rezidă în faptul că *nu califică avortul ca fiind crimă. Adică se consideră că zigotul (ovulul fecundat) nu este embrion uman în primele 8-12 zile din momentul zămislirii, este doar un pre-embrion, o „masă de celule nediferențiate”* ce nu au o viață individuală. Alții merg mai departe, susținând că nici embrionul nu poate fi socotit *„persoană potențială”*, fiindcă nu are înfățișare umană. În această situație, avortul echivalează cu simpla îndepărtare a unui organ care dăunează, cum ar fi – să zicem: apendicele sau amigdalele.[4] Adoptând această poziție, mulți

[3] M. Kalamaras, *op. cit.,* p. 4.

[4] George Stan, *Teologie şi bioetica,* Alexandria, 2001, p. 16.

medici din SUA s-au străduit să demonstreze că viața fetusului începe după împlinirea a douăsprezece săptămâni de la concepere. Chiar dacă această afirmație nu și-a dovedit temeinicia, a urmat un imens număr de avorturi până la această vârstă. Alții au mers și mai departe, susținând că fetusul devine om separat de persoana mamei sale numai atunci când poate avea *existență în sine, adică o dată cu nașterea.* Consecința acestei interpretări dă posibilitate fiecărei mame să-și poată omorî copilul nedorit chiar cu câteva minute înainte de naștere.

Curtea Supremă a Statelor Unite a legalizat la 22 ianuarie 1973 *„avortul la cerere”* pentru primul trimestru al sarcinii. Consecința a fost că, în numele „libertății reproductive”, în S.U.A. s-au făcut 30 de milioane de avorturi în ultimul pătrar de veac. Peste 98% din acestea sunt făcute din rațiuni nemedicale. Statisticile recente arată că 43% dintre femeile din America au făcut un avort în timpul vieții lor.[5]

Ceva și mai senzațional: în prezent, la 20 de secunde se săvârșește în lume un avort.

În fiecare an se înregistrează 50 de milioane de avorturi, dintre care 20 de milioane sunt avorturi empirice, fapt ce duce la moartea a 78.000 femei și provoacă suferință altor câteva milioane.[6]

Pe de altă parte, laboratoarele Roussel-Uclaf din Franța, la începutul anilor ’80, au preparat pilula *RU-486* (după numele laboratoarelor), cu efect avortiv. Pilula permite femeilor „să avorteze în intimitatea propriilor dormitoare”, și astfel „avortul a devenit în curând mijlocul preferat de control al nașterii în lumea modernă”, făcând din anul 1987 un an al avorturilor realizat de persoane care și-au administrat pilule.[7]

S-a constatat că procentul deceselor cauzate de afecțiuni cardiovasculare a fost cu 40% mai mare la femeile care au folosit asemenea pilule față de cele care nu au folosit. Riscul accidentelor cerebrale a fost de 6,5 ori mai mare la femeile care au folosit pilule. Pericolul infecțiilor pelviene a fost de 7 ori mai mare la femeile care au folosit pilulele față de cele care nu le-au folosit; în aceeași proporție a crescut și riscul sterilității”.[8]

---

[5] Pr. Prof. Dr. John Breck, *Darul sacru al vieții*, trad. P.S. Irineu Bistrițeanul, Cluj-Napoca, 2001, p. 187-188.

[6] Doina Gâdei, *Victimizarea femeii în România în perioada de tranziție*, Craiova, 2003, p. 324.

[7] J. Breck, *op. cit.,* p. 188.

[8] Lucrările Comisiei Naționale de Bioetică de pe lângă Sfântul Sinod al BOR (3-4 mai 2004, și aprobate de Sf. Sinod în ședința din 15-17 iunie 2004), în rev. *Altarul Banatului,* nr. 7-9/2004, p. 135.

2. Cauzele avortului

1. Arătam că secularismul în care ne aflăm urmărește în sexualitate plăcerea, în detrimentul procreației. În slujba sexualității hedoniste, stă erosul concupiscenței, susținut de o adevărată industrie de anticoncepționale. Pe de altă parte, pornografia a intrat în literatură, artă, cinematografie, unde aventurile de tot felul au luat locul subiectelor decente și educative.

2. Cauzele de *recesiune economică* determină mai ales șomajul și vizează criza materială în care foarte multe familii marginalizate abia se „târăsc"… În această situație, apariția unei noi ființe aduce mai mult îngrijorarea decât bucuria firească… Greutățile vieții sunt, pentru multe familii, de-a dreptul de nesuportat, încât se recurge la avort ca la un mijloc salvator de supraviețuire…

3. Pe de altă parte, la polul opus, sunt familiile răsfățate cu belșugul și confortul vieții. Acestea se sustrag de la nașterea și îngrijirea copiilor, mulți preferând creșterea animalelor de casă.

4. *Planificarea familială* este determinată în cea mai mare parte de efortul susținut de familiile bogate în direcția creării condițiilor de viață și de afirmare profesională și de bunăstare a odraslelor, în viitor… Iar dacă aceștia sunt prea mulți, obiectivul rămâne neîmplinit.

5. Criza morală a familiei este o altă cauză a avortului. Existența multor familii dezmembrate fac din copii victime. Este adevărat că mulțimea copiilor întărește unitatea și coeziunea familiei, dar neînțelegerile dintre soți nu conduc la procreație, ci la avort.

6. Creșterea și descreșterea natalității este în funcție și de orientările demografice ale diferitelor state. Pentru atingerea obiectivelor demografice, în multe situații se legalizează sau se interzice avortul, iar populația se conformează relativității legilor omenești… S-a ajuns ca în unele țări să se exercite *„controlul nașterilor"*, în sensul adoptării unor legi speciale care să oprească procreația, precum și a încurajării folosirii contraceptivelor. Astfel, până în 2015 se preconizează în țările în curs de dezvoltare o creștere cu 40% a numărului celor care folosesc contraceptive, adică 742 milioane de femei[9].

7. Avortul este des întâlnit la fetele tinere, adolescente, fără orientare și decizie pentru viața familială. Un „aport" moral îl aduc și părinții, rușinați

[9] Doina Gâdei, *op. cit.,* p. 323.

de fapta fiicei lor și îngrijorați în același timp de viitorul ei și al copilului care se va naște. Evident că vinovat se face și partenerul sarcinii, care în foarte multe cazuri, cu dezinvoltură și nerușinare, refuză să-și asume responsabilitatea faptei sale.

8. Au fost de-a lungul vremii și cauze dure care au determinat avorturile. Au fost femei care, pierzându-și simțământul matern, au acceptat oferta hitleriștilor din Germania și Franța de a avorta prin cezariană, pentru ca fătul viu să fie folosit pentru experiențe și pentru prepararea cosmeticelor.[10]

9. Pe lângă cele mai sus arătate, punem în discuție cazurile de *incest* și *viol*. În cazul violului, femeia nu participă ca subiect liber, ci ca obiect obligat și pasiv, fapt care nu atrage responsabilitatea morală a faptei. Se apreciază că atunci „când o femeie devine victima violului sau a incestului", ar trebui să caute imediat un tratament medical pentru oprirea concepției. Știința embriologiei a arătat că fertilizarea, adică unirea nucleului spermatozoidului cu nucleul ovulului, necesită 36 de ore pentru finalizare. Acest lucru deschide o „fereastră" de mai mult de o zi pentru a se face o astfel de intervenție, fără riscul de a avorta un rod al concepției, recunoscut de către Biserică drept o „persoană" umană, un „individ" uman.[11]

10. Dată fiind posibilitatea diagnosticării anomaliilor genetice ale fătului, pe baza biopsiei vilozităților corionice, se pledează în favoarea avortului, pentru a nu aduce un nenorocit pe lume…[12]

11. Sunt situații când sarcina creează stres psihic mamei, amenințându-i grav sănătatea. Acest fapt ridică din nou problema unei intervenții chirurgicale în favoarea avortului, în cazul în care nu se găsesc alte posibilități de menținere a sarcinii.

12. Sunt cazuri în care viața însăși a mamei este amenințată de sarcină, iar medicul este pus în situația de a alege salvarea mamei sau a copilului…

Din această duzină de cauze și motivații ale avortului, vom pune în discuție doar pe ultima, deși multe din cele anterioare nu sunt lipsite de importanță, dat fiind faptul că nașterea de copii nu este numai un act liber, ci și un act *responsabil* față de cel adus pe lume. Față de destinul pământean și veșnic al acestuia se ridică unele întrebări: copiii se nasc, dar unde se nasc? Ce tratament li se aplică?… Ce educație li se face?… Ce perspective

[10] M. Kalamaras, *op. cit.,* p. 21.
[11] John Breck, *op. cit.,* p. 329.
[12] *Ibidem*, p. 313.

de viitor li se oferă?… Iată doar câteva întrebări realiste și foarte serioase vizavi de avort…

Dar să trecem la problema pe care am anunțat-o ca studiu de caz, și anume, în situații limită, medicul va salva mama sau copilul?!

Invocând cuvintele Sfântului Apostol Pavel că *„femeia se va mântui prin naștere de copii”* (*I Timotei* 2, 15), eticienii romano-catolici au adoptat mai înainte o poziție intransingentă, spunând că, în dilema alegerii salvării vieții mamei sau a copilului, se va decide în favorul copilului. Așa cum ostașul moare în tranșeul de luptă, tot astfel și mama va muri în tranșeul maternității… Desigur, discuțiile care au urmat au fost pe măsură să schimbe tabla de valori în favorul mamei, pe baza *multiplelor responsabilități pe care ea le are în familie, în societate și în Biserică*. Ea ar putea da ulterior naștere la alți copii… Apoi, în familie pot exista mai mulți copii care rămân orfani, iar soțul văduv. Pe de altă parte, prin moartea mamei, Biserica și societatea poate pierde un membru deja format profesional și implicat în viață.

3. Avortul – crimă cu premeditare și păcat strigător la cer

În ciuda faptului că avortul este legalizat și, ca urmare, nepedepsit, el rămâne totuși o crimă cu premeditare.

Pentru a ne lămuri de această realitate, să ascultăm glasul științei.

După ce, în numai doi ani, a săvârșit 60.000 de avorturi, medicul american obstetrician-ginecolog Barnard Nathanson, fost director al unei clinici speciale de avorturi din SUA, a studiat cu cele mai avansate mijloace tehnice starea unui zigot avortat la douăsprezece săptămâni (trei luni). Filmarea cu ultrasunete s-a făcut pe o videocasetă, pe care el a intitulat-o semnificativ: *The silent scream (Strigătul mut)*, definind perceperea de către făt a instrumentului ucigaș al avortului prin următoarele acțiuni:

1. se mișcă într-un mod violent și agitat;
2. cresc bătăile inimii de la 140 la 200;
3. deschide gura larg, ca într-un strigăt: *strigătul mut*.

Concluzia este că „fătul, la 12 săptămâni (trei luni), este o ființă omenească separată, cu toate caracteristicile personale specifice”.

Pe de altă parte, *medicina nucleară contemporană* constată comportamentul zigotului la diferite vârste.

1. La 18 zile începe să se simtă bătaia inimii fătului și se pune în funcție sistemul circulator.

2. La cinci săptămâni se văd clar: nasul, obrazul și degetele fătului.

3. La șase săptămâni începe să funcționeze sistemul nervos, se distinge clar scheletul și încep să funcționeze rinichii, stomacul și ficatul fătului.

4. La 7 săptămâni (50 de zile) se fac simțite undele encefalice, ceea ce dovedește că se află în viață.

5. La 10 săptămâni (70 de zile), are toate caracteristicile pe care le vedem clar la un copil după nașterea sa (9 luni).

6. La 12 săptămâni (92 de zile, trei luni), are toate organele sale definitiv conturate, chiar și amprentele degetelor. Poate să-și întoarcă capul, să se miște, să strângă pumnul, să găsească gura și să-și sugă degetul.

Aceste observații au fost autentificate și de cercetările soților medici obstetricieni *Wilke*. Ei dovedesc cu argumente pur medicale că avortul este o crimă cu premeditare, infirmându-se concepția că fătul înainte de a fi om este o bucată de carne.

Medicul *Paul Rockwell* din New York, după ce a examinat un embrion de opt săptămâni (două luni), constată: „În urmă cu 14 ani, am dat anestezic unei sarcini extrauterine. Fătul avea două luni. Am luat în mâinile mele placenta. Era cea mai mică plasmă omenească pe care a putut să o atingă vreodată un om. În interiorul placentei înota, deosebit de vioi, o ființă omenească, microscopică, de gen masculin, 1 inch (2,54 cm) înălțime. Acest om microscopic era complet format. Pielea lui, aproape diafană, la extremitățile degetelor, era străvezie, arterele și venele fine și delicate. Bebelușul arăta foarte activ și înota cu viteză, un tur pe secundă, ritmul înotătorului normal. Când sacul placental s-a deschis, omul microscopic și-a pierdut viața și a luat înfățișarea unui embrion la această vârstă. Am avut senzația că vedeam mort un om adult”.

Renumitul profesor de genetică *Jerôme Lejeune*, de la Universitatea din Paris scria: „Asemenea tuturor cercetătorilor care urmăresc fără părtinire fenomenele biologice, sunt și eu convins că ființa omenească începe să existe din momentul fecundării ei. Aceasta înseamnă că eliminarea unui făt, de orice vârstă ar fi, echivalează cu uciderea unei ființe omenești”. În prelegerea ținută la Academia de Studii Etice și Politice din Franța, la 1 octombrie 1973, același profesor Lejeune a spus: „Începutul ființei

omenești se urcă la momentul concepției… Ființa omenească este de atunci desăvârșită și unică. Este una pentru că este absolut întotdeauna aceeași, în toate părțile ei, și unică, pentru că nu se poate înlocui sub nici o formă cu nimic altceva. Acest făt microscopic în a 6-a sau a 7-a zi a vieții sale, care are abia 1 mm înălțime, este deja capabil să se îngrijească de destinul său. Acesta produce întreruperea ciclului periodic al mamei sale, determinând astfel pe mamă să-l protejeze”.

Într-un studiu etic, sociologic și biologic, medicul *Ernest Haunt* declara: „Ovulul fecundat nu este o simplă masă celulară fără caractere specifice. Nu este în acest stadiu nici o fărâmă de viață botanică și nici măcar embrionul vreunui șir biologic de viață. Este pe deplin și absolut viața unei existențe umane. Și are atâta viață cât are nou născutul, copilul de grădiniță, adolescentul și adultul. Prin urmare, prin avort se omoară viața omenească, existența omenească, chiar dacă se află în stadiul cel mai de început”. Ca urmare, găsim pe deplin justificată declarația Societății Medicale Panelene de la Congresul Medical din 1985 că *„începerea vieții omului coincide cu momentul fecundării”*.[13] Acest fapt este confirmat și de cercetările făcute recent de celebrul medic *Albert Liley* de la Universitatea Spitalului Medical din Aukland – Noua Zeelandă. El declară că viața umană începe în momentul concepției, când celula masculină și cea feminină se contopesc. Copilul este viu încă din momentul fecundației; aceasta se constată prin creșterea, dezvoltarea, metabolismul, diviziunea celulelor etc. Încă de la prima celulă este stabilit dacă el este fată sau băiat, care va fi culoarea ochilor sau a părului său, ce temperament va avea, cum vor funcționa organele. Copilul deja conceput este cea mai valoroasă creatură a întregului univers în cea mai mică cantitate de materie. Nici unul dintre noi nu am fost niciodată nici spermatozoid, și nici ovul, dar fiecare am avut la origine corpul format dintr-o singură celulă numită zigot. Concepția are loc la aproximativ două săptămâni înainte de data ciclului lunar așteptat, care nu a avut loc, de obicei, în trompele uterine. De aici copilul se deplasează în uter și, după 7-10 zile, el se implantează dacă totul este în ordine. În cazurile mai rare, fătul se implantează în afara uterului. În a 18-a zi de la fecundație, și aceasta este după mai puțin de o săptămână de la lipsa ciclului lunar, inima este așa de dezvoltată încât începe să bată, iar în a 21-a zi de la concepție pompează sângele în vase. La trei săptămâni, pe creier se observă scoarța cerebrală.

[13] M. Kalamaras, *op. cit.,* p. 9-13.

Primele mișcări ale copilului sunt prezente încă în prima celulă, deoarece și în aceasta există mișcare. Dar la cinci săptămâni și jumătate el își mișcă deja capul, iar după șase săptămâni își va mișca mâinile și picioarele, la fel ca un copil nou născut. Femeia va simți însă aceste mișcări mult mai târziu, în săptămânile 16-21. Reflexele copilului apar în săptămâna a 6-a. Dacă i se atinge buza și nasul fătului de șase săptămâni cu un instrument fin, se poate vedea cum el își întoarce capul. La șase săptămâni a putut fi înregistrată și activitatea electrică a creierului (EEG). Este cunoscut faptul că activitatea electrică este prezentă în orice ființă vie, deci și în prima celulă numită zigot. Deși inima își începe activitatea mult mai devreme, EKG a fost înregistrat în a 45-a zi, sau chiar și mai devreme. La opt săptămâni, copilul își strânge pumnul, sughite, doarme și se trezește din somn. Atingerea palmei deschise determină strângerea ei în pumn. Încă în a 10-a săptămână, copilul prezintă pe vârful degetelor amprentele care îi vor rămâne toată viața. În săptămâna a doua, copilul are mărimea degetului mare al unui adult, dar miniaturizat la dimensiunea respectivă. Copilul poate pune în acest timp degetul la gură și să-l sugă. Totodată, reacționează la zgomote, astfel încât gălăgia din exterior îi provoacă trezirea din somn. Dacă este înțepat cu un ac, se zbate de durere. Dacă, înainte de înțepare, se emit de câteva ori semnale sonore și asocierea acestor semnale cu înțepătura acului se repetă, după un timp copilul se va zbate doar în prezența semnalelor sonore care semnalizează înțepătura.

Din cele până aici expuse reiese că cercetările și concluziile comitetelor de bioetică admit că sufletul este prezent în momentul concepției, încât „morala elementară cere a se recunoaște un subiect de drept din primul moment al existenței, de la debutul evoluției sale ontogenetice, deci din momentul fecundării”.[14]

Aceste fapte ale științei dovedesc că avortul este omucidere. Iar omuciderea este un păcat de moarte, fiindcă viața este darul lui Dumnezeu și numai El poate dispune de ea. Așa cum sângele nevinovat al lui Abel a strigat la cer, cerându-i lui Dumnezeu dreptatea (*Facerea* 4, 10), tot astfel și prin avort, fătul condamnat la moarte strigă după dreptatea lui Dumnezeu care i-a dăruit viața. De aceea, *strigătul celui ucis este păcat strigător la cer*.

[14] Gheorghe Scripcaru și colab., p. 72.

4. Temeiuri scripturistice contra avortului

Naşterea de copii reprezintă porunca sfântă înscrisă de Dumnezeu în ființa și menirea omului pe pământ, înscrisă odată cu întemeierea primei familii: „Creșteți și vă înmulțiți și stăpâniți pământul” (*Facerea* 1, 28). Împlinirea peste veacuri a acestei porunci se concretizează prin aceea că prezența câtor mai mulți copii în familie reprezintă o binecuvântare a lui Dumnezeu, pe când absența lor era socotită ca un blestem: „Așa zice Domnul: scrieți pe omul acesta lipsit de copii ca pe un nenorocit în zilele sale” (*Ieremia* 21, 30). Ca urmare, rodnicia femeii însemna pentru soțul ei un dar venit din partea lui Dumnezeu: „Fericiți toți cei ce se tem de Domnul, care umblă în căile Lui. Rodul muncii mâinilor tale vei mânca. Ești fericit și-ți va fi bine. Femeia ta ca o vie roditoare în laturile casei tale. Iar fiii tăi ca niște vlăstare tinere de măslin, împrejurul mesei tale. Iată așa se va binecuvânta omul, cel ce se teme de Domnul” (*Psalmul* 127, 1-4).

Pe temeiul acestei învățături divine, legislația teocratică va proteja femeia însărcinată, după cum ne arată Scriptura: „De se vor bate doi oameni și vor lovi o femeie însărcinată și aceasta va lepăda copilul său fără vreo altă vătămare, să se supună cel vinovat la despăgubirea ce o va cere bărbatul acelei femei și el va trebui să plătească potrivit cu hotărârea judecătorilor. Iar de va fi și altă vătămare, atunci să plătească suflet pentru suflet” (*Ieșirea* 21, 22-23). *De aici vedem că textul face deosebire în aplicarea pedepsei între fetusul deplin și nedeplin format*. De altfel, această prevedere scripturistică se întemeiază pe porunca a șasea din Decalog, care impunea dreptatea, fără echivoc: *„Să nu ucizi!”* (*Ieșirea* 20, 13). Și mai departe, aplicarea acestei porunci: „De va lovi cineva pe un om și acela va muri, să fie dat morții” (*Ieșirea* 21,12).

Pe de altă parte, potrivit monoteismului Vechiului Testament, Dumnezeu este stăpânul absolut al vieții, de la concepție până la mormânt, încât El stabilește cu fiecare făptură o comuniune intimă conform planului Său. Psalmistul David a spus în acest sens: „Doamne, Tu m-ai plăsmuit în pântecele mamei mele” (*Psalmul* 138,13). La fel recunoaște și dreptul Iov, când spune: „Mâinile Tale m-au făcut și m-au zidit” (*Iov* 10, 8-9).

Profeții recunosc că alegerea lor este stabilită de Dumnezeu încă din pântecele mamei lor. Astfel, profetul *Isaia* spune: „… Domnul m-a chemat de la nașterea mea, din pântecele mamei mele mi-a pus mie nume… m-a

zidit din pântecele mamei mele ca să-i slujesc Lui și să întorc pe Iacob către El și să strâng la un loc pe Israel” (*Isaia* 49, 1-5). La fel se pronunță și profetul *Ieremia:* „Înainte de a fi zămislit în pântece, te-am cunoscut și înainte de a ieși din pântece, te-am sfințit și te-am rânduit proroc pentru popoare” (*Ieremia* 1, 5). Acestor afirmații li se asociază *Sfântul Apostol Pavel* când scrie galatenilor: „Dar când a binevoit Dumnezeu, care m-a ales din pântecele maicii mele și m-a chemat prin harul Său, să descopăr pe Fiul Său întru mine…” (*Galateni* 1, 15-16). În aceste cazuri ca și în toate celelalte – fiindcă cu fiecare om Dumnezeu are un plan al său –, avortul constituie o gravă încălcare a planului lui Dumnezeu. În același timp, dacă Dumnezeu stabilește cu fiecare om o comuniune, înseamnă că îi recunoaște calitatea de *persoană, adică entitate psihosomatică ireductibilă*. Iar dacă „viața fetală” este recunoscută de către Dumnezeu ca „viață personală”, rezultă clar că avortul este o crimă împotriva persoanei umane create după chipul lui Dumnezeu.

Noul Testament nu amintește nimic de avort. Dar el se deschide cu marea minune a Buneivestiri, când, prin pogorârea Sfântului Duh, Fiul lui Dumnezeu s-a zămislit în pântecele Sfintei Fecioare, începând din acest moment opera de mântuire a neamului omenesc din păcat, fiindcă celelalte evenimente au urmat în mod firesc și necesar. De aici vedem că, fără să o spună în mod explicit, *Evanghelia arată că zămislirea marchează ireversibil viața persoanei umane definită*.

Tot atât de concludent este și episodul vizitei Maicii Domnului la Sfânta Elisabeta, mama Sfântului Ioan Botezătorul. În primul rând observăm că Elisabeta acordă o cinstire deosebită Celui zămislit în pântecele Sfintei Fecioare. În al doilea rând că pruncul zămislit trăiește simțămintele mamei sale, și se manifestă ca atare. „… Și a intrat în casa lui Zaharia și a salutat pe Elisabeta. Și când a auzit Elisabeta salutarea Mariei, a săltat pruncul în pântecele ei și s-a umplut de Duhul Sfânt Elisabeta. Și a strigat cu glas mare și a zis: Binecuvântată ești tu între femei și binecuvântat este rodul pântecelui tău… Că iată, cum veni glasul salutării tale la urechile mele, a săltat pruncul cu bucurie în pântecele meu” (*Luca* 1, 40-44).

În favorul nașterii de copii și împotriva avortului sunt explicite cuvintele Sfântului Apostol Pavel, care spune că *„femeia se va mântui prin nașterea de copii”* (*I Timotei* 2, 15). Creștinii care au luat cunoștință de cuvintele Apostolului au înțeles și reversul negativ al îndemnului, în sensul că *femeia nu se va mântui dacă refuză procreația*. Avortul este tocmai refuzul procreării, de aceea creștinii nu l-au acceptat. Ei nu l-au acceptat,

desigur, și fiindcă au văzut totdeauna în el păcatul uciderii condamnat de porunca ce exprimă voia lui Dumnezeu, care totdeauna este favorabilă vieții omului.

5. Atitudinea Bisericii față de avort

Urmând duhului Scripturilor Sfinte, întărite de îndemnul apostolic, Biserica încă dintru început s-a arătat potrivnică avortului și, în același timp, susținătoarea zămislirii copiilor și a educării lor de către familiile creștine într-un nou mod de viețuire specifică Evangheliei lui Hristos.

Vom temelui aceste afirmații cu texte din operele părinților și scriitorilor bisericești din primele veacuri creștine, apoi din viața liturgică a Bisericii, precum și din canoanele care reglementează disciplina bisericească a credincioșilor.

a. Argumente din literatura patristică

În *Didahia* (*Învățătura celor 12 Apostoli*) citim: „A 2-a poruncă a învățăturii: «Să nu ucizi, să nu săvârșești adulter, să nu strici băieți, să nu fii desfrânat, să nu furi, să nu vrăjești, să nu faci otrăvuri, *să nu ucizi copil în pântece*, nici pe cel în scutec să nu-l ucizi…» (II.3), «aceasta este calea vieții» (IV, 14)”.[15]

Epistola lui Barnaba specifică exact același lucru ca și Didahia, cu deosebirea că, în loc de „calea vieții”, este folosit termenul „calea luminii” și „gnoza”: „calea luminii este aceasta… iar gnoza care ni s-a dat să mergem pe această cale este aceasta: „… Să nu ucizi copil în pântecele mamei și nici să-l ucizi după ce s-a născut” (XIX, 1-5).[16]

În *Epistola către Diognet* se spune despre creștini că „se căsătoresc ca toți oamenii și nasc copii, dar nu aruncă pe cei născuți” (V, 6).[17]

Dintre apologeții creștini numim pe *Atenagora Atenianul*, care în *„Solie în favoarea creștinilor”*, combătând luptele de gladiatori, constată: „Pentru noi, creștinii, însă, e aproape același lucru să vedem un om ucis sau să-l ucidem; de aceea în toate chipurile noi ne ferim de astfel de spectacole, și atunci, cum am putea fi noi în stare să ucidem, dacă nu ne place nici să privim o astfel de fărădelege strigătoare la cer? Cum am putea noi săvârși astfel de ucideri, când și pe femeile care le ajută pe mame să avorteze le

[15] *PSB* I, trad. pr. D. Fecioru, Bucureşti 1979, p. 26-27.
[16] *PSB* I, p. 135.
[17] *PSB* I, p. 340.

numim ucigașe și spunem că pentru această colaborare a lor vor avea să dea socoteală înaintea lui Dumnezeu? *Până și fetusul din pântecele mamei, de care încă nu suntem siguri că e într-adevăr o ființă vie, spunem că Dumnezeu îi poartă de grijă; dar să mai și ucidem pe cineva care e înaintat în vârstă?!...*" (XXXV).[18]

Tertulian, în *Apologeticul* său, scria: „... Pe când noi, care ne interzicem orice ucidere, *nu ne permitem să stingem viața pruncului conceput în pântecele mamei, înainte chiar ca sângele să se plămădească în el ca om*. A împiedica nașterea este o omucidere anticipată: căci ce deosebire poate fi între a răpi viața unui suflet născut sau a-l omorî la naștere? Om este și cel născut, urmând să crească, și cel care este un fruct doar în germene" (IX, 8).[19]

Acuzându-i pe păgâni de ucidere, *Minucius Felix*, în al său *Octavius*, spune: „... Voi sunteți cei care vă lăsați uneori fiii, abia născuți, în fața fiarelor și păsărilor, sau îi omorâți, alteori în mod barbar, ștrangulându-i. Aveți mijloace cu care distrugeți viața viitorului om chiar în pântecele voastre, omorându-vă copiii înainte de a-i naște" (XXX, 2).[20]

Clement Alexandrinul, în *Pedagogul*, socotit a fi primul manual de morală creștină, arată deosebit de limpede care este învățătura Bisericii cu privire la avort: „Întreaga noastră viață se va scurge în chip firesc dacă ne stăpânim de la început poftele și *nu ucidem cu mijloace rele fetusul omenesc, făcut să se nască prin dumnezeiască purtare de grijă*. Femeile care folosesc pentru acoperirea desfrânării droguri pentru avort, scot afară o materie complet moartă, dar avortează o dată cu fetusul și iubirea de oameni" (II; X; 96, l).[21]

Pe de altă parte, dascălii Bisericii susțin că odată cu zămislirea, *trupul ființează simultan cu sufletul*. Sfântul *Irineu* (+ 202) arată pentru prima dată că „sufletul nu este anterior trupului în existența sa; nici trupul înaintea sufletului în formarea sa, ci aceste două elemente există din aceeași clipă".[22] Mai târziu, Sfântul *Grigorie de Nyssa* consideră că „nici sufletul nu există înaintea trupului, nici trupul nu se alcătuiește înaintea sufletului, ci vin în

[18] *PSB* II, p. 382-383.

[19] *PSB* III, p. 52.

[20] *PSB* III, p. 384.

[21] *PSB* IV, p. 284-285.

[22] *Fragmente la Cântarea Cântărilor XXVI*, Jean Claude Larchet, *Statutul embrionului după tradiția patristică*, trad. Maria Oprea, în *Revista Teologică*, nr. 1/1998, p. 32.

viață în același timp".[23] Sfântul Grigorie își motivează afirmația pe baza faptului că încă de la zămislire, omul poartă chipul lui Dumnezeu. Sfântul *Maxim Mărturisitorul*, combătând teoria origenistă (de origine platonică) a preexistenței sufletului, declară că „urmând calea împărătească a Părinților, nu susținem nici preexistența, nici postexistența, ci *coexistența sufletului și a trupului*, păzindu-ne a ne apleca spre dreapta sau spre stânga, după cum zice Sfânta Scriptură".[24] La baza afirmației Sfântului Maxim stă faptul că logosul fiecărei ființe umane își are temelia în Logosul-Hristos, fiind stabilit de voința divină înaintea veacurilor.

În altă ordine de idei, Părinții Bisericii, precum Sfântul *Ioan Gură de Aur*, fac *responsabil de avort și pe bărbatul femeii*, întrebând peste veacuri: „De ce semeni acolo unde ogorul are de gând să strice rodul? Acolo unde se face ucidere înainte de naștere?… De ce darul lui Dumnezeu îl batjocorești și legilor lui te împotrivești? De ce ceea ce este blestem tu iei binecuvântare? De ce sălașul nașterii îl faci sălaș al uciderii? De ce femeia care ți-a fost dată spre naștere de prunci o pregătești pentru ucidere?".[25]

b. Argumente liturgice

Rugăciunile care se rostesc cu prilejul Tainei Sfintei Cununii au mereu în atenție scopul căsătoriei ca naștere de copii. Astfel, mirelui se face urarea: „Mărit să fii mire ca Avraam, binecuvântat să fii ca Isaac, să te înmulțești ca Iacob, umblând în pace și lucrând în dreptate poruncile lui Dumnezeu". Urare asemănătoare se face și miresei: „Și tu mireasă, mărită să fii ca Sarra, să te veselești ca Rebeca, să te înmulțești ca Rahela, veselindu-te cu bărbatul tău și păzind rânduielile Legii, că așa a binevoit Dumnezeu".

La sfârșitul slujbei, Biserica se roagă pentru cei doi miri spunând: „Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, Treimea cea întru tot sfântă și de o ființă și începătoare de viață, o Dumnezeire și o împărăție, să vă binecuvinteze pe voi. Să vă dea vouă viață îndelungată, naștere de prunci buni, spor în viață și-n credință".

Aceeași purtare de grijă o acordă Biserica și copiilor nou născuți, deveniți prin Botez membrele Trupului lui Hristos. Vedem aceasta din rugăciunile ce se rostesc, nu numai pentru mamă, ci și pentru copil, la 40 de zile după naștere cu prilejul îmbisericirii: „Și pe acest prunc născut dintr-însa

[23] *Omilii la Cântarea Cântărilor*, *PSB* 29/1982, p. 221.

[24] *Ambigua, Către Ioan, Arhiepiscopul Cyzicului,* 42, *PSB* 90/1983, p. 279.

[25] *Omilia 24 la Romani,* după M. Kalamaras, *op. cit.*, p. 27.

binecuvintează-l, crește-l, sfințește-l, înțelepțește-l, fă-l întreg la minte și cu bună pricepere, că tu l-ai adus pe acesta și i-ai arătat lui lumina cea simțitoare, ca să se învrednicească și de lumina cea înțelegătoare în vremea pe care tu ai hotărât-o. Și să se numere împreună cu turma Ta cea sfântă…”.

Cât de mult prețuiește Biserica nașterea de copii o dovedește faptul că în calendar se face pomenire de zămislirea de prunci cu mai multe prilejuri. Astfel, la 24 septembrie – zămislirea Sfântului Ioan Botezătorul; la 8 decembrie – zămislirea Maicii Domnului, iar la 25 martie se face pomenirea cu prăznuire a Buneivestiri.[26]

c. Argumentul disciplinei bisericești

Legislația bisericească a luat atitudine încă dintru început față de păcatul avortului. Astfel, *Sinodul de la Elvira* (306), prin *canoanele 63 și 68*, excomunică pe femeia care a avortat, oprind-o de la împărtășanie până pe patul morții. Ceva mai târziu, legislația bisericească devine mai indulgentă cu privire la pedeapsa acordată pentru avort. *Canonul 21 al Sinodului local de la Ancira* (314) precizează: „Pe femeile care sunt desfrânate și își omoară fătul și se îndeletnicesc cu pregătirea mijloacelor de avort, hotărârea de mai înainte le-a oprit până la ieșirea din viață, și această hotărâre se ține îndeobște, dar, găsind ceva spre a le trata mai blând, am hotărât ca vreme de 10 ani să împlinească în penitență, potrivit treptelor hotărâte”. După cum vedem, canonul face derogare de la obiceiul existent, comutând epitimia de la oprirea pe viață, la 10 ani.

Sfântul Vasile cel Mare, în *canonul 2*, arată că „cei care dau medicamente avortive sunt ucigași. Și ei, și cele care primesc otrăvuri ucigătoare de embrioni… Dar nu trebuie să se întindă pocăința lor până la moarte, ci să se primească după un termen de 10 ani, dar vindecarea să se hotărască nu după timp, ci după chipul pocăinței”. În *canonul 8*, marele capadocian precizează: „… Și cele ce dau doctorii de avort sunt ucigașe, și cele ce primesc otrăvurile care omoară fătul”. După cum vedem, Sfântul Vasile cel Mare, făcând deosebirea dintre uciderea voluntară și involuntară, consideră avortul ucidere voluntară și pretinde epitimie 10 ani, asemenea *canonului 21 al Sinodului de la Ancira*.

Canonul 91 al Sinodului Trulan (692) precizează că „pe cele care dau doctorii lepădătoare de făt (provocatoare de avort) și pe cele care primesc otrăvuri pierzătoare (omorâtoare de prunci) le supunem pedepsei ucigașului”.

[26] John Breck, *op. cit.*, p. 328.

Ioan Postitorul, prin *canonul 33*, revine asupra epitimiei date de Sfântul Vasile cel Mare, spunând: „Vasile cel Mare în canonul său al 2-lea și al 8-lea condamnă pe femeile care strică cu meșteșugiri pe feți în pântece, și pe cele ce dau și iau doctorii, pentru ca să-i piardă, și ca fetii înainte de vreme să cadă afară. Noi însă hotărâm ca acestora să li se dea cel mult până la 5 ani sau chiar și 3 ani".

Din cele de mai sus vedem că, potrivit legislației bisericești, avortul este socotit *ucidere voluntară*. La început se pedepsea prin oprirea de la împărtășanie pe toată viața. Apoi perioada epitimiei scade la 20 de ani, apoi la 10 ani, apoi la 5 și la 3 ani. Se apreciază, desigur, că mai importantă este intensitatea căinței aducătoare de vindecare, decât timpul prea mare care pe unii i-ar putea duce la deznădejde, iar pe alții i-ar putea îndepărta de la puterea tămăduitoare a harului, care „pe cele slabe le vindecă".

6. Urmările avortului

Avortul are urmări nefaste asupra femeii care avortează, asupra familiei și asupra societății.

a. Urmări fizice asupra mamei

Avortul poate crea leziunea colului uterin, perforația uterului, hemoragii, stare septică, tromboembolie.

La fel, avortul poate duce la obturarea trompelor uterine, la sterilitate, la hemoragii uterine neregulate, la creșterea frecvenței sarcinilor extrauterine, la creșterea frecvenței avorturilor „spontane", la predispoziție de naștere prematură, la dereglări în perioada a treia a nașterii, precum și la mortalitatea prenatală crescută.

b. Urmări psihice

Avortul crează de cele mai multe ori la femei forme depresive, sentimente de vinovăție, insomnii și vise grele, anxietate, frustrare, pierderea respectului față de sine, apariția răcelii emoționale, dereglări sexuale, dereglări comunicaționale cu partenerul de căsătorie și cu copiii deja născuți, precum și schimbări dramatice de personalitate.

c. Urmări asupra familiei și societății

Avortul poate aduce cu sine dereglări ale relațiilor dintre membrii familiei, precum: pierderea motivației, răceala emoțională, dezamăgirile și alte stări nevrotice sau psihotice cauzate de vinovăția faptei.

Influența negativă a avortului asupra societății este de ordin demografic, dată în primul rând de scăderea dramatică a natalității. Apoi, prin avorturi societatea poate pierde un eventual om de mare folos pentru destinele ei.

Avortul are urmări și asupra celor care participă la efectuarea lui, precum: medicii, asistenții medicali, surorile medicale, și chiar farmaciștii resimt indirect vinovăția crimei, cu răsfrângere negativă asupra familiei lor, după cum declară mulți dintre ei.

În *Programul Național Mama și Copilul* se spune că peste 40% din cazurile de mortalitate maternă în 2004, în România, s-au datorat complicațiilor avortului provocat, iar mortalitatea infantilă este și ea o urmare a acestor metode.[27]

7. Problema prevenirii avortului prin virtutea înfrânării

Asemenea fermenților, spermatozoizii sunt făcuți să moară… Așa cum „pomii roditori au sămânța în sine” (*Facerea* 1, 11) din abundență, pentru rodire, fără însă a împlini această finalitate; tot astfel se poate vorbi și despre om, fiindcă fecundarea se face, în condiții normale, doar între un spermatozoid și un ovul. De aici rezultă ființa vie, care definește din acest moment fetusul ca persoană umană. Restul milioanelor de spermatozoizi rezultați din ejaculare sunt sortiți pieirii, asemenea trântorilor din stupul de albine, care aleargă în văzduh spre a „cuceri” regina pentru fecundare și viață…

E suficient să ne gândim, în acest context, la faptul că dacă și-ar „împlini menirea”, atunci la o simplă ejaculare s-ar crea atâția oameni, încât ar putea să umple întregul glob pământesc… Această abundență seminală reprezintă, în fond, o posibilitate de selecție, spre a „birui” cel mai bun, pentru ca viața ce rezultă din fecundare să primească pecetea triumfului calitativ superior…

În altă ordine de idei, este cunoscut din rânduiala Legii Vechi că în anume perioade de timp femeia era considerată a fi curată, iar în alte perioade se considera necurată, impunându-se în acest caz și unele restricții sub aspectul evlaviei și al ritualului…

[27] Cotidianul *Sud Vestul*, 3 oct. 2005, p. 2.

Era prevăzută și starea de fertilitate a femeii, când procrearea era recomandată spre înmulțirea neamului…

Acele timpuri au trecut, iar omul contemporan se confruntă cu alte realități aflate la polul opus față de cele menționate și respectate cu strictețe de Legea Veche.

Pe de altă parte, a apărut o adevărată industrie de anticoncepționale folosite pe scară largă de femeile ce nu doresc să devină mame, dar în același timp doresc să evite avortul. Nenorocirea este că toate anticoncepționalele prezintă un mare pericol pentru sănătatea femeii și a copiilor ce urmează să se nască.

Pentru evitarea sarcinii și a avortului, dacă se urmăresc acestea, vom apela la argumente și proceduri morale, și anume la *virtutea înfrânării*. Astfel, se va avea în atenție *perioada de fertilitate a femeii*. Toate cărțile și publicațiile de planificare familială sau de educație sexuală, la modă, arată că științific și practic rămâne dovedit faptul că fertilitatea maximă este între 13-15 zile a ciclului lunar al femeii care ține 28 de zile (cu aproximație 26 sau 30 de zile). Prin urmare, de la încetarea ciclului lunar se numără 13-15 zile plus-minus 2 zile, mai precis 11-17 zile. În această perioadă de aproximativ o săptămână, fertilitatea fiind maximă, se poate evita avortul prin înfrânarea sexuală. Mulți respectă această înfrânare, alții însă, fiind neînfrânați sau neglijenți, folosesc anticoncepționalele atât de dăunătoare sănătății femeii sau, evitându-le, măresc numărul avorturilor.

În sfârșit, tot în acest context, socotim potrivit să semnalăm că unii asceți mai scrupuloși susțin că, atunci când este vorba de procreație, nu se admite nici o metodă care să o poată opri… Ei spun că aceasta reprezintă voia lui Dumnezeu, de perpetuare a neamului omenesc, mai presus decât orice calcul omenesc… Unii asceți creștini, din vechime, animați poate de prea mult zel, sfătuiau că numai prin abstinența totală a soților se poate opri procrearea … S-a chiar ajuns la așa numita „căsătorie albă”, considerată într-o anume perioadă istorică ca un adevărat act de sfințenie familială, echivalentă pe plan moral cu martiriul… Creștinul „modern” abandonează însă tot mai mult această mentalitate … Și se pare că nu fără temei. Să vedem, în concret, cuvintele Apostolului neamurilor. El recomandă, într-adevăr, soților să cultive abstinența, dar nu totală, ci în special atunci când se îndeletnicesc cu postul și cu rugăciunea. Apoi, pentru a evita „ispita diavolului” și nestăpânirea firii, pentru a nu cădea în desfrâu, soții sunt îndemnați: „să nu vă lipsiți unul de altul, decât prin bună înțelegere pentru un timp… și

iarăși să fiți împreună"… (*I Corinteni* 7, 5). În continuare, Apostolul precizează: „Aceasta o spun ca îngăduință, iar nu ca poruncă" (*I Corinteni* 7, 6). De aici înțelegem că Apostolul nu stabilește o regulă categorică a abstinenței, ci îngăduie fiecăruia să se orienteze conform „darului său pe care îl are de la Dumnezeu (*I Corinteni* 7, 7). Principalul lucru era să evite desfrâul… Transferând prin analogie această rânduială apostolică la avort, rezultă necesitatea imperioasă de a-l evita (asemenea evitării desfrâului), fără a exclude însă mijloacele naturale și morale …

8. Hotărârea Comisiei Naționale de Bioetică de pe lângă Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române privind avortul

Biserica își exprimă punctul de vedere cu privire la avort potrivit concepției Revelației divine cu privire la apariția și sensul vieții omului, ca și creatură a lui Dumnezeu.

Astfel, „potrivit Revelației divine, Biserica mărturisește că Dumnezeu a creat lumea din nimic" (*II Macabei* 7, 28). Dumnezeu a creat viața sub toate aspectele ei, iar în ceea ce privește viața omenească, Dumnezeu a arătat o grijă deosebită. Viața omenească nu este produsul devenirii spontane a lumii, ci, pentru apariția ei, Dumnezeu a avut o grijă deosebită: omul nu apare la poruncă, ci în urma unui sfat și a unui act special al Sfintei Treimi, act exprimat de aghiograf prin termenul de *plăsmuire* și de *suflare de viață*. Viața omenească nu este determinată doar de *plăsmuirea* omului din pământ, ci (sau mai ales) de suflarea viu-făcătoare a lui Dumnezeu.

Aceasta ne dovedește faptul că omul nu este simplă ființă biologică („ființă vie" înzestrată cu suflet rațional), ci este deodată suflet viu (*Facerea* 2,7) și trup omenesc (nu orice trup) viu. Așa a apărut primul om (Adam), așa au apărut, apar și vor apărea – cu voia lui Dumnezeu – oamenii în istorie: *suflete vii în trupuri vii*. Omul este, așadar, o ființă psiho-fizică ce a fost și este creată de Dumnezeu după chipul Său (*Facerea* 3, 28), în vederea asemănării cu El. Consecința logică a acestei învățături și credințe este aceea că toate ființele omenești sunt în mod fundamental egale între ele în ceea ce privește natura și vocația lor. Ele posedă deodată, actual și potențial, aceeași demnitate și aceeași valoare: sunt chip al lui Dumnezeu, dar chip într-un continuu proces de asemănare cu Dumnezeu.

Pentru că este purtătoarea chipului lui Dumnezeu, orice ființă omenească, oricare ar fi vârsta, situația sau starea sa fizică, deține o demnitate reală și impune un deosebit respect. De aceea, tot ceea ce este comis împotriva ființei umane este comis, într-o anumită măsură, împotriva voinței lui Dumnezeu, după cum tot binele pe care-l facem unui semen de-al nostru este bine făcut lui Dumnezeu însuși: „întrucât ați făcut unuia dintre acești frați ai Mei prea mici, Mie Mi-ați făcut (…), întrucât nu ați făcut unuia dintre acești prea mici, nici Mie nu Mi-ați făcut" (*Matei* 25, 40, 45).

Dacă viața și, mai ales, viața omenească nu este produsul hazardului, nici perpetuarea vieții umane nu este efectul întâmplării și nici exclusiv produsul eforturilor omenești. Viața omului este de la Dumnezeu și se perpetuează prin intermediul ființelor omenești, potrivit celor rânduite de Dumnezeu. Omul se bucură de viață și de puterea vieții; are dreptul la viață, dar și responsabilitatea de a respecta această viață, de a o apăra în orice împrejurare, știind că, în existența istorică în trup, omul își pregătește participarea la împărăția lui Dumnezeu.

Revelația ne oferă suficiente dovezi că ceea ce s-a zămislit în femeie este ființă omenească (nu simplu „produs de concepție"), care nu exclude grija lui Dumnezeu și care trebuie să se bucure de respectul datorat demnității umane. Cum Biserica are o grijă deosebită față de ființele umane neputincioase și fără apărare, nu poate să nu se îngrijoreze cu privire la cele mai neputincioase ființe omenești, embrionii umani și pruncii nenăscuți…

Biserica a considerat totdeauna drept păcat grav, egal cu avortul în gravitate, și luarea de medicamente cu scop avortiv…

Avortul și toate practicile avortive sunt păcate grele pentru că:

1. prin ele se ucide o ființă umană;

2. prin ele este afectată demnitatea femeii;

3. ele prezintă riscul mutilării trupului femeii, al îmbolnăvirii și morții premature a mamei și a femeii tinere.

Femeia nu trebuie redusă la nivelul de obiect al plăcerii bărbatului, nu trebuie batjocorită și umilită în ceea ce îi este specific, anume feminitatea și calitatea de mamă.

Prin urmare:

1. Dacă viața mamei este pusă realmente în pericol prin sarcină sau naștere, ar trebui să fie acordată prioritate vieții femeii, nu pentru că viața

ei are o valoare mai mare în sine, ci datorită relațiilor și responsabilităților față de alte persoane, care depind de ea.

2. În cazul în care investigația genetică descoperă un copil nenăscut anormal, recomandarea este de a naște copilul, respectându-i dreptul la viață, dar decizia o va avea familia, după ce acesteia i s-au adus la cunoștință de către medic și de către duhovnic toate implicațiile morale și de întreținere. Toate acestea trebuie rezolvate din perspectiva semnificației mântuitoare a prezenței unei ființe handicapate în viața fiecărei persoane și în viața comunității.

3. Riscul avortului datorat violului sau incestului trebuie evitat mai întâi la nivelul educării cu privire la necomiterea acestor păcate, în cazul în care starea de graviditate s-a produs, copilul va trebui să fie născut și, după caz, înfiat.

4. Avortul nu poate fi niciodată justificat, moral, de starea economică a familiei, de neînțelegerile dintre parteneri, de afectarea carierei viitoarei mame sau a aspectului fizic”.[28]

9. Orientări misionar-pastorale

Putem spune din cele până aici tratate că avortul reprezintă ucidere, mai precis este crimă cu premeditare, fiindcă este vorba despre o ființă umană sau, mai bine zis, de o persoană umană. Ca și în cazul lui Cain, când sângele fratelui său Abel, ucis, strigă la cer pentru a cere după dreptate pedeapsa lui Dumnezeu (*Facerea* 4, 10), tot astfel și avortul intră în categoria „*păcatelor strigătoare la cer*”.

Dar se impune să fim realiști și cu mult discernământ când punem în discuție o problemă pentru care soluțiile sunt și pot fi diferite.

Mai întâi trebuie avut în vedere că lumea secularizată în care trăim a determinat schimbarea de mentalitate a oamenilor despre procreație, la care aderă foarte mulți din cei ce numai cu numele sunt creștini…

Pe de altă parte, această mentalitate este susținută de legi cu caracter universal, cum este cea privind drepturile omului, la care aderă legislația tuturor popoarelor, care vrând-nevrând acceptă globalizarea… Ca urmare, am văzut că sunt situații când medicina oficială nu numai că nu este interesată de poziția Bisericii, dar și-a stabilit poziția ei proprie, fără însă

[28] Lucrările Comisiei Naţionale de Bioetică, în rev. *Altarul Banatului,* nr. 7-9/2004, p. 132-136.

a leza libertatea de opțiune a celor implicați moral în actul procreației. În același timp, s-au format cabinete speciale de „planificare familială", pe care tinerii înainte de a se căsători sunt aproape obligați să le consulte. Sunt apoi cabinete de „sexologie", menite să ofere pacienților soluții adecvate pentru stimularea plăcerii fără a pune în discuție problema avortului…

Dacă la acestea adăugăm și celelalte cauze proavortiste, dintre care primează cele economice, ne dăm seama de ce „planificarea familială", care-și propune ca apariția unui copil să constituie o bucurie a părinților și nu o nedorință a lor, prinde tot mai mult teren… În acest context, anticoncepționalele se fabrică la nivel industrial, fără ca cei ce le folosesc să se gândească prea mult la consecințele lor negative sau dezastruoase… Ei urmăresc soluția momentului, iar aceasta este evitarea avortului…

De fapt, trebuie să spunem deschis că educația sexuală a tineretului făcută chiar în școli nu promovează orientarea spre echilibru și castitate, ci strict pe cunoașterea metodelor de protecție pentru evitarea avortului.

În altă ordine de idei, am văzut că există cazuri, precum incestul și violul, când, în anumite condiții, datorită consecințelor ușor de imaginat, este chiar recomandat avortul. John Breck, susținând apariția pe lume a copilului ca „darul sacru al vieții", apreciază cu discernământ că, de la o vârstă foarte mică, copiii ar trebui învățați cu grijă, dar deschis, despre locul și funcția sexualității în relația conjugală. Ei ar mai trebui să afle că violența sexuală există, și în interiorul, și în afara familiei, și că nu ar trebui să se rușineze dacă devin victimele ei. Mai degrabă ar trebui să caute un tratament medical, spiritual și psihologic pentru a vindeca urmările traumei, ca și pentru a evita concepția".[29]

Observăm în ultimul timp că, creștinătatea însăși începe să se divizeze în ceea ce privește atitudinea față de procreare. Dacă Bisericile tradiționale rămân pe poziția inițială, apar congregații creștine neoprotestante, foarte bine consolidate, emițând pretenția de a promova un creștinism ancorat în realitatea și mentalitatea omului modern, orientat spre promovarea plăcerii senzuale…

Desigur, poziția Bisericii Ortodoxe, temeinic ancorată în izvoarele Revelației divine, este cea autentic creștină, dar se cuvine să fie susținută și demonstrată practic cu mai multă convingere și stăruință. Folosirea duhovniciei, de pildă, a scaunului de spovedanie, este un privilegiu al spiritualității ortodoxe, dar, asemenea epocii primare a creștinismului,

[29] *op. cit.,* p. 329.

Bisericii, mai mult ca statului, sau colaborând cu acțiunile statului, i se cere în actualitate să abordeze cu metode și soluții proprii acțiunile de supraveghere a formării spirituale a viitorilor ei membri, începând cu fetusul… Apoi, Bisericii i se cere să se implice mai mult în asigurarea condițiilor de protecție materială și morală a copilului în familie; precum și, în general, de educația lui creștină.

Atitudinea Bisericii față de euthanasie

În zbuciumul suferinței sale cumplite, Franz Kafka spunea pe patul morții, medicului: *„Dacă nu mă omori, ești un criminal!”*.

În astfel de condiții se pune în discuție problema *euthanasiei*, ca moarte plăcută, sau ca dreptul de a sfârși demn viața ajunsă la insuportabil!... Dintotdeauna moartea a fost primită fie cu teamă, îngrijorare sau cu resemnare, fie cu înțelepciune și curaj. Înțelepții Eladei chiar au formulat deviza: *„Maxima philosophia scientia mori”* („Cea mai mare filosofie este să știi să mori”). Îngrijindu-se ca trecerea prin moarte să fie liniștită, cu conștiința datoriei împlinite, Biserica permanent cere lui Dumnezeu în rugăciune: *„sfârșit creștinesc vieții noastre, fără durere, fără rușinare* (adică *cu demnitate*), *în pace și răspuns bun la înfricoșata judecată a lui Hristos, să cerem”*.

1. Noțiunea și interpretarea euthanasiei

Încă din secolul al XVI-lea, *Thomas Morus* (1478-1535) socotea că uciderea bolnavilor suferinzi este un *„act de înțelepciune, religios și sfânt”*.

În timpurile mai noi, grija acordată suferinzilor s-a prelungit cu atenția ce se cuvine muribunzilor, luând ființă *thanatologia* cu adevărate reguli și proceduri de asistare a omului aflat pe patul morții. În același cadru, al dreptului de a muri demn, este și *euthanasia*. Sintagma a fost pusă în circulație de către Francis Bacon (1561-1626)[1], și înseamnă „moarte bună”, „moarte ușoară, plăcută” (de la grecescul: „eu” = bine, bun și „thanatos” = moarte); sau într-o definiție mai puțin creștină: „arta de a sfârși bine, frumos, agreabil și demn enigmatica (și nu totdeauna agreabila) existență umană”.[2]

---

[1] Prot. Dr. Marcu Bănescu, *Reflexii teologice în legătură cu eutanasia,* în rev. *Mitropolia Banatului,* nr. 1/1986, p. 8.

[2] Prof. dr. Eduard Pamfil, *Euthanasia,* în vol. *Medicina modernă şi răspunderea medicului*, Timişoara, 1970, p. 49.

De notat este faptul că „euthanasia" ca *„moarte bună"* desemna la început *moartea primită cu liniște sufletească în urma unei vieți trăite cu demnitate morală*. Însemna și efortul medicului de a ridica tonusul sufletesc al bolnavului suferind, prin alinarea durerilor. Mai târziu termenul și-a modificat înțelesul, în sensul că euthanasia se referă la curmarea vieții care, datorită bolilor incurabile și a suferințelor insuportabile, își pierde sensul. În felul acesta *euthanasia apare ca și curmare a vieții cuiva din milă față de suferința ce nu poate fi eradicată*.

Modul de înțelegere și abordare a euthanasiei este, în contemporaneitate, în funcție de felul în care este înțeleasă viața. Și aici părerile sunt diferite. Pe de o parte, *eticienii vitaliști* se referă la datoria pe care fiecare om o are de a cultiva *„calitatea vieții"* proprii. Ei spun, în primul rând, că valoarea vieții umane este inegală și depinde de condițiile și capacitățile individuale. În al doilea rând, ei afirmă că viața este *o posesie*, de aceea *fiecare este autonom*, putând face cu ea ceea ce dorește. În al treilea rând, neadmițând că Dumnezeu sau alt principiu transcendent este „înțelesul" ultim al vieții umane, persoanei îi revine dreptul de a-și organiza viața dispunând și de sfârșitul ei, după bunul plac.

Pe de altă parte, *eticienii creștini* susțin *sacralitatea vieții*, înțelegând că Dumnezeu este izvorul vieții, iar viața este darul Lui. Sacralitatea vieții ca dar de la Dumnezeu, și nu ca posesie, impune să fie chivernisită după voia Lui, și nu după placul fiecăruia. Bine chivernisit, darul lui Dumnezeu, se cuvine la sfârșit a fi restituit Lui, spre o împlinire veșnică în împărăția Sa.[3]

Pe temeiurile acestor moduri diferite de a aborda viața s-au formulat și concepțiile bioeticii.

Dacă, așa cum spun eticienii vitaliști, viața este o posesie de care fiecare poate dispune autonom, atunci problemele euthanasiei, avortului, suicidului, procreării etc. devin probleme personale. Dar dacă, așa cum susțin eticienii creștini, viața este darul lui Dumnezeu, El fiind în același timp Stăpânul vieții și al morții, omul are responsabilitatea modului în care va chivernisi darul lui Dumnezeu. În acest caz, toate problemele bioeticii vor fi interpretate în viziunea sfințirii vieții, ca bună chivernisire a darului lui Dumnezeu, spre a-L putea oferi Lui cu conștiința curată și împăcată, cu conștiința datoriei împlinite. În felul acesta, calitatea vieții este în funcție

[3] John Breck, *Darul sacru al vieții*, trad. P.S. Irineu Bistrițeanul, Cluj-Napoca, 2001, p. 264-267.

de buna ei chiverniseală, adică de *sfințenia persoanei*, pentru ca darul vieții primit de la Dumnezeu să-I poată fi oferit ca sfințenie, și nu ca păcat.

Prin urmare, dacă eticienii vitaliști susțin calitatea vieții detașată de sacralitatea ei, eticienii creștini vor interpreta toate aspectele bioeticii *prin îmbinarea calității și sacralității vieții, având ca temei faptul că omul este persoana care poartă în sine chipul lui Dumnezeu de la zămislire până la moarte, și chiar dincolo de moarte, în comuniunea veșnică a lui Dumnezeu*.

2. Problema euthanasiei

Simplificând datele problemei, vom arăta că euthanasia vizează în mod expres existența umană, care la un moment dat devine insuportabilă. Această „simplificare" poate avea însă în spatele ei interese, manevre și consecințe extrem de variate și periculoase, încât euthanasia nu este o simplă „artă de a muri bine", ea implicând deopotrivă interesul juriștilor, psihologilor, eticienilor, și nu în ultimul rând al teologilor. De aceea, euthanasia ridică un complex de probleme. Privită însă ca *simplu act medical, în concret, euthanasia ca moarte ușoară este privită ca o metodă tehnologică de provocare de către medic a unei morți precoce, nedureroase, unui bolnav incurabil, pentru a-i curma astfel suferința prelungită*.[4]

Practica euthanasiei a primit mai multă autoritate după ce revista americană „The Humanist" publică în 1974 *„Manifestul privind euthanasia"*, semnat de 300 de oameni de știință, dintre care trei laureați ai premiului Nobel, prin care se cerea legiferarea euthanasiei, motivându-se că *„este imoral să tolerezi, să accepți sau să impui suferința"*.

Pe de altă parte, asociațiile care o susțin (prescurtat: ADMD = Asociația pentru dreptul de a muri demn), încă din 1980 numesc euthanasia *act voluntar*, ca dreptul de a muri demn. De pildă, la congresul organizat de „*Federația Mondială a Asociațiilor pentru dreptul de a muri demn*", Nisa, 20-23 septembrie 1984, se arăta că euthanasia semnifică administrarea unui medicament de către medic unui bolnav incurabil, ajuns într-o stare preletală, pentru a-i curma suferințele, adică pentru a-i grăbi moartea, având consimțământul subiectului sau al membrilor familiei.[5] Astfel, euthanasia apare ca un *mercy killing (ucidere din milă)*.[6]

[4] Gheorghe Scripcaru, Aurora Ciucă, Vasile Astărăstoaie, Călin Scripcaru, *Bioetica, științele vieții și drepturile omului*, Iași, 1998, p. 193.

[5] Rev. „L'actualite religieuse dans le monde", Paris, nr. 16, 15 oct. 1984, p. 41-45.

[6] Lisa Sowle Cahill, *Le droit la mort d'autrui,* rev. *Concilium*, nr. 199/1985, p. 49.

În altă ordine de idei remarcăm faptul că se face deosebirea dintre *euthanasia activă*, ca moarte dulce, realizată de un terț, dar neacceptată din punct de vedere legislativ, și *euthanasia pasivă* sau *orthothanasia*, care privește dreptul oricărei persoane majore, sănătoase din punct de vedere psihic, de a se opune prelungirii vieții sale în mod artificial prin folosirea tehnicilor moderne.[7]

Euthanasia ca drept de a muri demn implică posibilitatea de a alege timpul și modul de a-ți sfârși viața. De aici și o posibilă corelație dintre euthanasie și suicid. Euthanasia ca act voluntar poate fi socotită suicid asistat, mai precis, un *suicid prin intermediar* (implicând responsabilitatea medicului). Suicidul propriu-zis însă este un act strict personal, el putându-se efectua după voința proprie și prin mijloace liber alese. Pe de altă parte, euthanasia se referă la boala incurabilă, pe când suicidul are cauze multiple și o sferă de aplicare mult mai variată.

3. Privire istorică asupra euthanasiei

3.1. În antichitate

Se știe din istorie că, din dorința de a avea buni războinici, în Sparta, copiii născuți cu malformații sau debili mintali erau sacrificați.

Unele triburi germanice își îngropau bătrânii de vii. În multe părți ale Indiei, bătrânii erau sufocați cu nămol și aruncați apoi în apele Gangelui.[8] Tribul Ibos din Africa Orientală își arunca copiii născuți gemeni spre a fi sfâșiați de animale sălbatice.[9]

Aceeași soartă tristă o aveau și copiii aparținători unor triburi sălbatice, pentru simplul motiv că, din lipsă de hrană, nu li se putea asigura alimentația și existența.

S-a remarcat că „*infanticidul* a fost multă vreme o practică acceptată și aplicată în caz de nevoie, alături de abandonarea, neîngrijirea copiilor. De asemenea, copiii bolnăvicioși și infirmi, lipsiți de perspectiva de a-și câștiga singuri existența, au fost de multe ori sacrificați, chiar și la popoarele civilizate, ca romanii, grecii, japonezii…”.[10]

---

[7] Gh. Scripcaru şi colab., *op. cit.,* p. 193.

[8] Constantin Maximilian, *Drumurile speranței,* București, 1989, p. 127.

[9] P. P. Negulescu, *Destinul omenirii,* vol III, f.a., p. 346.

[10] Traian Herseni, *Sociologia,* Bucureşti, 1952, p. 524.

Chiar și acum există cazuri de euthanasie la eschimoși, sau la unele triburi din Indonezia, sau din India. De pildă, „la battakii din Sumatra, tatăl ajuns la bătrânețe îi invită pe copiii săi să-i mănânce carnea. Apoi urcă într-un copac, se lasă să cadă jos ca un fruct copt, după care cei din familie îl omoară și îl mănâncă”.[11]

3.2. În Vechiul Testament

Regele Saul, învins de filisteni, pentru a nu fi expus unei morți nedemne, „luându-și sabia, s-a aruncat în ea”. Apropiindu-se însă armata dușmanilor, Saul cere unui ostaș: „apropie-te de mine și mă ucide, că durerea morții m-a cuprins și sufletul meu e tot în mine” (*II Regi* 1, 1-15).

Se relatează, apoi, despre *Abimelec* că după ce i-a fost spart capul cu o piatră, a cerut unui tânăr să-l ucidă (*Judecători* 9, 53-54).

Putem cita și pe *Samson*, care, refuzând totalul dispreț al dușmanilor, preferă să moară alături de ei sub prăbușirea zidurilor casei unde se aflau (*Judecători* 16, 30).

Euthanasia ca moarte bună, „preferată”, echivalează în acest fel cu *jertfirea de sine, ca act de eroism*, fapt ce va fi des întâlnit în viața conducătorilor de popoare, care își identifică moartea cu idealul luptei lor.

Pe de altă parte, *Isus Sirah* declară în numele înțelepciunii că *„mai bună este moartea decât viața amară sau decât boala necontenită”* (30, 17).

3.3. „Pregătirea pentru moarte” în concepția filosofiei antice

Înțelepții Eladei au făcut din *μελέτε θανάτου* (*Phaidon*, 64a; 67e) *(pregătirea pentru moarte)* definiția însăși a filosofiei, ca supremă învățătură de a-ți trăi viața demn. Astfel, „melete thanatou” însemna pentru ei neîntrerupta exersare în practicarea morții față de viața trupească accidentală și înșelătoare, în favorul vieții înțelepte care promovează prin filosofie valorile eterne ale sufletului omenesc. Iată cuvintele lui Platon: „Cei care sunt filosofi în adevăratul înțeles al cuvântului se abțin de la orice dorință a trupului, rezistând cu dârzenie și nelăsându-i-se pradă. Ei nu se sperie, ca mulțimea iubitorilor de averi, să-și piardă bunul lor și să cunoască

[11] Pr. Claudiu Dumea, *Omul între „a fi” sau „a nu fi”,* București, 1998, p. 100.

sărăcia; și nu se tem, ca iubitorii de putere și de onoruri, de lipsa de cinstire și de nume bun legată de viața lor neînlesnită. Și atunci se țin departe de dorințele acestea… Cei cărora le pasă de sufletul lor și nu trăiesc doar ca să-și plăsmuiască trupul, aceia spun tuturor acestor lucruri „rămas bun” (*chairein* = formulă de salut prin care sufletul se desparte de trup și rămâne el însuși – n.n.)… Iubitorii de cunoaștere știu că, atunci când filosofia a pus stăpânire pe sufletul lor, acesta este închis și ferit de trupul său și că, în loc să cerceteze realitățile nemijlocit și cu propriile sale puteri, era silit să le privească dinăuntrul temniței (trupului n.n.) acesteia și să se tăvălească în deplină neștiință… Știu bine iubitorii de cunoaștere în ce stare se află sufletul lor când s-a înstăpânit pe el filosofia, și că după aceea, ea, filosofia, îi încurajează cu blândețe și începe să-i elibereze, arătându-i cât de iluzorii cunoștințe ne dă atât privirea sau auzul, cât și orice simț, încercând să-l convingă să se ferească de a se mai folosi de ele mai mult decât strictul necesar, îmbiindu-l, dimpotrivă, să se adune și să se strângă în el însuși…” (*Phaidon*, 82e-83a).

De aici vedem că în concepția marilor înțelepți ai Eladei pregătirea pentru moarte echivala cu pregătirea sufletului de a-și afla propria spiritualitate, prin eliberarea de trup, considerat „închisoare” (temniță) care îl înrobește prin poftele carnale ale simțurilor.

Desigur, acest concept filosofic este cu totul altceva decât ceea ce numim noi euthanasie. Este totuși interesantă pledoaria pe care o făceau înțelepții antici în privința biruinței spiritului prin eliberarea de sub cătușele poftelor carnale. Într-un fel, este și aceasta o moarte plăcută, în sens moral-spiritual.

3.4. Aspecte ale euthanasiei în epoca modernă

Încă din 1835 au apărut în Anglia mișcări în favoarea euthanasiei. Extinzându-se și în alte țări, s-a constituit *Federația Mondială a Societăților pentru dreptul de a muri*.

Înaintea primului război mondial, euthanasia devine „ultra modernă”.

S-au constituit mai multe proiecte pentru legiferarea euthanasiei. Unul dintre ele a fost întocmit de Roland Gerkan, în șapte paragrafe, după cum urmează:

„1. Orice bolnav incurabil are dreptul euthanasiei sau, cu alte cuvinte, are dreptul să ceară ajutorul medicului pentru a muri.

2. Pentru câștigarea acestui drept, bolnavul trebuie să se îndrepte către judecătoria competentă.

3. Pe baza cererii, judecătoria dispune vizitarea bolnavului prin medicul judecătoriei și alți medici. Vizita medicală trebuie să aibă loc cel mai târziu la opt zile de la înaintarea cererii.

4. Despre vizita medicală se ia protocol, însemnându-se părerea științifică a medicilor dacă boala este incurabilă sau nu.

5. Dacă pe baza vizitei medicale se poate constata că boala după toată probabilitatea se va sfârși cu moartea, judecătoria va acorda bolnavului dreptul la euthanasie; iar în caz contrar cererea se respinge.

6. Cine, la dorința expresă, omoară pe bolnav fără durere nu se pedepsește, dacă în conformitate cu paragraful 5 i s-a votat bolnavului dreptul la euthanasie, sau dacă prin cercetare ulterioară se poate constata că respectivul suferea de vreo boală incurabilă.

7. Cele cuprinse în paragrafele 1-6 au valoare și pentru cei schilavi".[12]

Accente tragice va primi euthanasia mai târziu, când s-au făcut abuzuri cu dreptul de a muri demn. Astfel, pentru promovarea eugeniei, în Germania nazistă, între 1934-1944, au fost asasinate 75.000 de persoane handicapate: epileptici, retardați mental, psihopați etc.[13]

De menționat este faptul că, în timpul nazismului, euthanasia a devenit o adevărată „tehnică" medicală de exterminare. Utilizarea monoxidului de carbon și apoi a Zyklon B, gaze atât de toxice, a constituit o adevărată ucidere „omenească", încât s-a pus legitima întrebare: care este poziția și rolul medicului în alegerea modalităților de suprimare a vieții? Un psihiatru nazist, fiind întrebat dacă are procese de conștiință sau vise care să-l tulbure în urma asasinatelor la care asistase sau a destăinuirilor colegilor săi, a răspuns că el nu a omorât niciodată, iar calitatea de medic îi permite poziția de „outsider".[14]

În altă ordine de idei, în prezent a apărut o bogată literatură ce justifică și cere aplicarea euthanasiei. Au luat ființă multiple societăți civile ce pledează în favoarea euthanasiei, precum, în Anglia, *Societatea de refuz a tratamentului leucemiilor*. *Legiferarea euthanasiei a avut loc în Olanda*, cu aplicare pentru bolnavii incurabili, în lipsa unor alternative terapeutice, după o cerere conștientă și repetată, avizată de medicul de familie și cu verificarea medico-legală a întregului dosar. În *Australia* se

[12] Dr. Alexandru Rusu, *Euthanasia,* în rev. *Cultura creştină,* nr. 3/1914, p. 90.

[13] C. Maximilian, *op. cit.,* p. 127.

[14] Gh. Scripcaru şi colab., *op. cit.*, p. 194.

adaugă monitorizarea actului prin computer, totul fiind reglat pentru o injecție letală cu efecte de 30 de secunde. În *Oregon* se pretinde o cerere făcută cu obstinație, adică de cel puțin trei ori.[15] Se apreciază apoi că 40% din populația SUA și-a dat acordul în favoarea aplicării euthanasiei, iar recent în Ungaria s-a emis tot mai susținut opțiunea aprobării ei.

În ultimul timp, *Olanda* pregătește legalizarea euthanasiei și pentru copiii sub 12 ani, în caz că sunt atinși de maladii incurabile și sunt victime ale unor mari suferințe, fără consimțământul lor[16].

În replică, există și o acțiune contra euthanasiei, plecându-se de la ideea sacralității vieții și a necesității de valorizare etico-religioasă a suferinței umane. Conceptul drepturilor omului, ca o nouă ideologie etică, proclamă că viața e inalienabilă, sacră, unică și inviolabilă atât fizic, cât și spiritual. Constituțiile statelor lumii referă noțiunea de demnitate la viață și nu la moarte. La fel și mesajul medicinii este de a lupta pentru viață și nu de a justifica moartea. După cum a declarat în 1987 Asociația Medicală Mondială, omorul din compasiune este contrar profesiunii medicale. Din punct de vedere moral, a lăsa bolnavul să moară din inițiativa medicului este ca și cum l-ai omorî.[17]

Legislația românească nu a avut poziție constantă față de euthanasie. Codul Penal român din 1937 admite euthanasia cu condiția ca boala să fie incurabilă, actul să fie cerut în mod repetat, iar consimțământul să fie dat în condiții legale. Alte legislații prevedeau și obligativitatea unei expertize, precum și autorizarea din partea tribunalului.[18]

Actualul Cod Penal specifică prin art. 174 că administrarea unui medicament care provoacă moartea este „omor săvârșit cu intenție și cu premeditare".

4. Neacceptarea euthanasiei

Rezervele față de legiferarea euthanasiei active ca oprire medicală intenționată a vieții umane se referă sigur și la fața ei ascunsă, la consecințele ce le-ar putea avea, la „implicațiile prevăzute și neprevăzute, asasinate acoperite de lege, de la avort până la genocid. Suferința omului ar spori, panica ar deveni permanentă, mai ales pentru bătrâni și infirmi, când

[15] *Ibidem*, p. 188.
[16] *L'Osservatore Romano*, 3 septembre 2004.
[17] Gh. Scripcaru şi colab., *op. cit.*, p. 188-189.
[18] *Ibidem*.

întâlnirea cu medicul ar implica o probabilitate de moarte imediată; fie ea oricât de „euthanisiacă”.[19]

Deși susținut și practicat, *infanticidul nu poate fi nici el acceptat*. A ucide copiii din milă, spre a-i scuti de suferință, fiindcă s-au născut monștri și nu au nici o motivație a existenței, fiind toată viața o povară socială, nu poate fi legalizată. Mulți oameni de știință cer tot mai mult să se renunțe chiar la cuvântul „monstru”, când e vorba de o ființă umană. Numai embriologia și taratologia pot fi „fabrici de monștri”. Și într-adevăr, practicile medicale sunt atât de dezvoltate încât pot rezolva cazuri delicate de malformații, de siameze, de handicapați etc., încât mai întâi trebuie să se facă totul pentru salvarea copilului și nu să i se aplice euthanasia.

Pe de altă parte, am văzut că partizanii euthanasiei motivau că aceasta ar fi un act de milă, mai precis „*uciderea din milă*”. Mergând mai departe, s-ar putea spune că într-o astfel de situație euthanasia s-ar putea considera „o față văzută a iubirii creștine”. Afirmația este însă falsă, fiindcă mila pornită din iubire nu ucide niciodată pe nimeni! Ea salvează viața, încât ar fi greșit să fie pusă în folosul morții. „Mila – remarcă Orest Bucevschi – e prinsă adesea în fluiditatea sentimentului de o clipă, determinând și fapte care pot apăsa o viață întreagă asupra conștiinței. Ea are nevoie în faptele sale și de luminile rațiunii, trebuind să țină seama și de cuprinsul altor obligații morale”.[20]

Eticienii ortodocși au formulat mai multe temeiuri pe baza cărora nu acceptă euthanasia activă.

Acestea sunt:

- Viața umană, creată de Dumnezeu și purtând chipul divin, e sfântă prin însăși natura ei și trebuie mereu respectată și protejată ca atare.
- Principiul slujirii cere ca momentul morții și cel al zămislirii să rămână în mâinile lui Dumnezeu; El singur e deasupra vieții, a morții și a procesului morții. Există o „vreme de a trăi și o vreme pentru a muri”, iar acea vreme trebuie să rămână hotărâtă de Dumnezeu.
- Trebuie făcut orice efort pentru refacerea pacientului până la un nivel optim al sănătății ; viața pacientului își păstrează totuși valoarea sa ireductibilă, chiar și atunci când nu mai poate fi recâștigată întreaga sănătate. Potrivit eticii ortodoxe, nu poate fi justificată oprirea activă a vieții omenești, chiar și în cazurile de boală în stadiul final, însoțită de suferință

[19] M. Bănescu, *op. cit.*, p. 15.

[20] *Euthanasia,* în vol. *Prinos închinat patriarhului Nicodim cu prilejul împlinirii vârstei de 80 de ani*, Bucureşti, 1946, p. 115.

grea. Așadar, euthanasia activă, inclusiv sinuciderea asistată de medic, este neacceptată, indiferent dacă pacientul își exprimă sau nu dorința de-a muri, adică indiferent dacă există sau nu consimțământul său.[21]

5. Problema orthothanasiei și activitatea misionar-pastorală

Noțiunea apare pe „firmă" americană, fiind corelată cu dezvoltarea fără precedent a tehnologiei și practicii medicale, menită să ofere posibilitatea unei morți demne, atunci când aparatele nu mai pot asigura menținerea vieții, ce se află în faza ei terminală… În felul acesta apare noțiunea de *„euthanasie pasivă"*, socotită a fi acceptată din punct de vedere uman și etic.

Sub această numire se caută situațiile care ar putea justifica aplicarea euthanasiei. Desigur, orthothanasia nu are un caracter antimoral. Ea reprezintă dorința de „înțelegere" a faptului că suferința s-a încheiat, iar cel aflat în această situație nu mai poate fi resuscitat la viață. Desigur, Comisia de Bioetică de pe lângă Patriarhia Bisericii Ortodoxe Române nu acceptă conceptul de „orthothanasie", cum vom vedea mai departe, dar teologii ortodocși discută această problemă și aceste discuții nu par lipsite de interes. Astfel, ei au spus că „în cazurile de boală aflate în stadiu final (unde procesul morții este ireversibil, iar moartea iminentă), este totuși permis ca susținerea vieții să înceteze, susținere ce nu înseamnă mai mult decât o povară pentru pacient. În special în cazurile de „moarte cerebrală", menținerea pacientului prin sisteme de întreținere a vieții este imorală și nu doar „inutilă". Chiar dacă bolnavul, sub influența aparatelor, respiră și-i bate inima, nu poate fi vorba, în cazul morții cerebrale, decât de un „cadavru care respiră". *Stanley Harakas*, recunoscut unanim ca „decanul" eticienilor ortodocși din SUA, a spus: „Când o dovadă mai mult decât suficientă susține ipoteza că pacientul este bolnav în stare finală, medicul, pacientul, familia și toți ceilalți implicați nu sunt obligați moral și nu ar trebui să se simtă obligați să răspândească energie, timp și resurse, într-un efort prost direcționat de înfruntare a morții… Folosirea medicamentelor, a operațiilor chirurgicale, chiar și a organelor artificiale este legitimă când există șansa întemeiată că acestea vor folosi la redarea, în timp util, a funcționării normale sau aproape normale a întregului sistem al organismului. Folosirea

[21] John Breck, *op. cit.*, p. 281-282.

lor e terapeutică. Cu toate acestea, există o limită etică în folosirea lor. Organele distincte pot fi ajutate artificial să funcționeze atunci când întregul sistem al organismului a încetat să funcționeze. Dar *dacă nu există dovada unei activități a creierului în special, putem foarte bine spune, și din punct de vedere religios, că pacientul nu mai este în viață*. Numai anumite organe funcționează. În acest caz, folosirea de mijloace artificiale pentru a întreține funcționarea organelor este greșită”.[22]

Orthothanasia este aprobată oficial și de către forurile internaționale, încă din deceniul al VII-lea al secolului trecut. Astfel, *Rezoluția Consiliului Europei precizează că în moartea vegetativă familia poate cere întreruperea reanimării*. Autorizarea întreruperii reanimării se recomandă a fi făcută de comisii formate din juriști, teologi, psihologi și medici. Dar *în definirea momentului morții trebuie să se țină cont numai de interesele bolnavului*.

Adunarea Parlamentară a Consiliului Europei prin Rezoluția 779/1976 stabilește că scopul exclusiv al practicii medicale nu este numai acela de a prelungi viața, ci și acela de a recunoaște bolnavului *„dreptul de a nu suferi inutil”*.

La 20 aprilie 1977, Academia elvețiană de științe medicale a adoptat o directivă în conformitate cu care medicul, în cazul persoanelor ale căror afecțiuni evoluează inevitabil și care nu ar mai putea fi conștiente, este liber să nu mai folosească nici una din resursele terapeutice apte să-i prelungească viața.

Pe plan jurisprudențial, decizia Curții Supreme a statului New-York, din decembrie 1979, a avizat debranșarea aparatului respirator al unui bolnav în vârstă de 83 de ani, fără șanse de salvare.

Adunarea Medicală Mondială, în Declarația asupra fazei finale a bolii, adoptată în cea de a 35-a sesiune a Adunării Medicale în 1983, menționa că medicul se va putea abține de la orice tratament medical dacă nimeni nu poate spera că acesta ar fi favorabil pacientului.[23]

Un alt aspect ce nu poate fi neglijat atunci când ne referim la orthothanasie se referă la *autonomia pacientului*. „Dacă pacientul aflat pe moarte a declarat, printr-un *testament al vieții, ori printr-un alt act referitor la îngrijirea sănătății*, că nu dorește folosirea de mijloace „extraordinare” care ar prelungi doar procesul morții, atunci suntem obligați moral să-i respectăm cererea. Același lucru este valabil în ce privește un „DNR” („nu resuscitați !”), ordin înregistrat pe fișa unui pacient. Principiul autonomiei

[22] *Ibidem*.
[23] Gh. Scripcaru şi colab., *op. cit.*, p. 194-195.

pacientului presupune un astfel de respect din partea îngrijitorilor, a familiei și a altora ce ar putea fi avizați, inclusiv tribunalele; altfel cădem într-o formă de „paternitate”, care presupune că echipa medicală sau altă grupare este mai în măsură decât pacientul să ia decizii asupra îngrijirii sănătății și a ceea ce este în interesul pacientului. Noțiunea tradițională de „paternitate” tindea să accentueze nevoile percepute ale pacienților, iar nu drepturile lor. Se presupunea că echipa de medici era într-o poziție mai bună decât pacientul pentru a afirma acele nevoi și, ca urmare, pentru a determina tratamentul cel mai potrivit. Cu dezvoltarea tehnologiei pentru susținerea vieții și datorită valorilor contradictorii ale societății pluraliste, eticienii au propus o paternitate „slabă” sau limitată, care respectă nevoia de consimțământ informat (sau în cunoștință de cauză) din partea pacientului, recunoscând că în anumite împrejurări ar putea fi nevoie de intervenție pentru a opri pacientul să-și facă rău sieși (de ex. prin sinucidere). Respectul pentru libertatea personală sau pentru autonomie trebuie pus în echilibru cu interesul pentru rolul și responsabilitățile pacientului în comunitatea socială, familială și bisericească. Această grijă justifică unele forme limitate de paternitate.

Cu toate acestea, o astfel de paternitate ar trebui să fie convingătoare iar nu obligatorie.[24]

Un alt aspect legat de orthothanasie este cel al îngrijirii sufletești și trupești a celui aflat în fața morții, spre a nu fi lăsat pradă deznădejdii și disperării.

Sub *aspect sufletesc*, pe lângă însoțirea iubitoare din partea familiei și a prietenilor, este nevoie ca „Biserica să-și exercite funcția preoțească prin oferirea persoanei muribunde lui Dumnezeu, prin rugăciune, prin gesturi de iubire, de compasiune și mijlocire în numele ei”.[25]

Sub *aspect fizic*, se va avea în atenție calmarea durerilor provocate de boala aflată în stadiul ei terminal; știința medicală propune, pentru pacientul care ireversibil și grabnic se îndreaptă spre moarte, *deshidratarea și retragerea hranei*. S-a constatat că în situația lipsei de hrană și de apă, *organismul activează azotemia, producând analgezice naturale, precum: endorfine, encefaline și neurohormoni*. Un cercetător arată că „imperativul tehnologic de a lăsa pacienții să moară în echilibru de electroliți și bine hidratați e un grav deserviciu. Acesta servește doar efectului sedativ al

[24] J. Breck, *op. cit.*, p. 287.

[25] *Ibidem*, p. 288.

azotemiei. În consecință, nu numai că sporește percepția durerii, dar se adaugă de asemenea la agonia psihică a pacientului, care e ținut în stare de trezire pentru a-și da seama în orice clipă de situația lui disperată”.[26] Un alt cercetător vine în plus cu precizarea că „hidratarea continuă duce la creșterea nivelului durerii și a disconfortului trăit de către bolnavul aflat în faza terminală, ducând și la complicații ale diferitelor funcții: renală, pulmonară, gastrointestinală”.[27] Astfel, activitatea celulară încetează, și în mod natural apare coma și moartea. Se impune însă, ca în cazul deshidratării să se urmărească starea membranelor mucoase ale pacientului. Acestea pot fi hidratate cu ajutorul cuburilor mărunte de gheață și al tampoanelor de glicerină, special preparate în acest sens. Se impune, apoi, cuvenita atenție atunci când e vorba de absorbția morfinei și a altor medicamente, când hidratarea este imperios necesară. Pe de altă parte, în numele demnității și libertății umane, orice bolnav în stadiul terminal trebuie să primească la cerere hrana și apa necesară, chiar dacă în prealabil a semnat un Testament al vieții prin care respingea toate măsurile de susținere a vieții.[28] Iar pentru ca pacientul muribund să nu fie copleșit de anxietate și de disperare, atunci când, neputând să-l mai ajute, echipa medicală se retrage, Biserica trebuie să se apropie și să-l asiste, întărindu-i credința și încrederea în dragostea lui Dumnezeu, care niciodată nu-l va părăsi.

În concluzie, dincolo de toate aceste discuții, „singura euthanasie (moarte bună) pentru creștin este pașnica acceptare a sfârșitului vieții sale pământești, cu credința și încrederea în Dumnezeu și în promisiunea învierii”.[29]

6. Hotărârile Comisiei Naționale de Bioetică de pe lângă Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române privind euthanasia

În hotărârile numitei comisii nu există termenul de „ortothanasie”, iar euthanasia pasivă este respinsă, fiind socotită a fi „plină de capcane” și poate duce la euthanasie activă.

[26] F.R. Arrams, MD, „Withholding treatment when death is not imminent“, *Geriatrie*, vol. 42, 5 mai 1987, p. 77-84, după J. Breck, *op. cit.*, p. 297.

[27] Paul C. Rousseau, MD, „How Fluid Deprivation Affects the Terminally“, *R.N.*, ian 1991, p. 73-76. după J. Breck, *op. cit.*, p. 297.

[28] J. Breck, *op. cit.*, p. 399.

[29] *Ibidem*, p. 282.

Comisia analizează conceptul de „euthanasie” din punct de vedere al acordului bolnavului și stabilește că aceasta poate fi de trei feluri:

1. *voluntară,* când pacientul, aflat în depline facultăți mentale, ia hotărârea să i se curme viața;

2. *nonvoluntară,* când pacientul nu poate lua o hotărâre din cauza unui accident, a unei come profunde sau a unei boli;

3. *involuntară,* în cazul celor condamnați la moarte.

„De orice tip ar fi – stabilește comisia –, eutanasia este expresia unei mentalități secularizate care are pretenția că omul are dreptul să dispună de viața lui și a altuia. Eutanasia este și expresia unei etici hedoniste și utilitariste care nu vede și rostul suferinței.

Creștinismul nu exclude suferința. Aceasta este o realitate pe care Mântuitorul Hristos n-a negat-o, n-a suprimat-o, ci și-a asumat-o. A fi creștin înseamnă a participa la viața în Hristos, a face din lumina Lui lumina ta, din viața Lui viața ta. Urmând, așadar, lui Hristos, prin suferința ta, participi într-un anume fel la suferința și patimile lui Hristos. Mântuitorul Hristos nu a asumat suferința în mod inutil. Prin urmare, nu există suferință inutilă. În absurdul ei (în mod paradoxal) ea are un rost pentru bolnav și pentru cei din jur, rost pe care însă nu-l putem descifra întotdeauna. Dar el este! Așa cum suferința lui Hristos a avut ca sens învierea, și suferința noastră are rostul ei: este o experiență cu adevărat răscumpărătoare, când va fi raportată la Hristos.

Că este activă sau pasivă, eutanasia rămâne un act împotriva lui Dumnezeu. Omul nu poate atenta nici la viața lui, nici la viața vreunui semen de-al său pentru că, în ultimă instanță, aceasta înseamnă atentat la suveranitatea lui Dumnezeu.

Medicul (și nimeni altcineva) nu are dreptul să ridice viața vreunei persoane; cel care nu poate da cuiva un drept, nu i-l poate lua, așadar, cel care nu poate da cuiva viață, nu i-o poate lua. Ca instrument și mijlocitor prin care Dumnezeu lucrează, medicul (valorificând vocația și menirea sa) este dator să aline suferințele, dar nu are dreptul să grăbească intenționat procesul natural al morții.

În cazul în care sfârșitul biologic al unei persoane este iminent, nu avem dreptul să-i grăbim acest sfârșit prin eutanasie. Iubirea de aproapele nu constă în curmarea vieții cuiva din milă pentru a-l scăpa de dureri, ci a-l ajuta să suporte durerea până în clipa când se va preda lui Dumnezeu, moment care trebuie să rămână rezultatul unui proces natural și, pe cât

posibil, în *deplină conștienţă și cu deplină conștiință*. Datoria noastră și în special scopul medicilor este de a fi în slujba vieții până la capătul acesteia; or, omul trăiește chiar și atunci când se află în stadiul terminal al vieții fizice.

În cazul bolilor incurabile, Biserica recomandă folosirea tuturor mijloacelor în vederea ușurării durerii provocate de boală, prin administrarea tratamentelor normale… Chiar dacă acestea nu vor mai viza patologia de bază (vindecarea bolii), ele vor avea menirea să contracareze simptomele bolii: durerea.

Eutanasia nu poate avea justificare nici *medicală*, nici *economică*. Medicul care o practică va rămâne un ins care și-a încălcat menirea. Eutanasia este un păcat grav – *omuciderea* –, păcat detestat de Biserică și condamnat de Dumnezeu".[30]

[30] *Lucrările Comisiei Naționale de Bioetică*, în rev. *Altarul Banatului*, nr. 7-9/2004, p. 136-139.

Atitudinea Bisericii față de transplantul de țesuturi și organe

Prin „transplantul de țesuturi și/sau organe se înțelege acea activitate medicală complexă care în scop terapeutic înlocuiește țesuturi și/sau organe umane compromise morfologic și funcțional din corpul unui subiect uman cu alte structuri similare, dovedite ca fiind sănătoase".

Sub aspect etic, transplantul de organe este mai mult decât sentimentul de milă sau compasiune față de suferința semenului. Este mai mult decât simpla generozitate sau altruismul. Este actul de totală dăruire ce merge până la jertfă, ca expresie a iubirii maxime, activă și salvatoare. Dacă prin milostenie dai dintr-al tău, prin jertfă dai din tine sau pe tine. Dacă la baza izbăvirii omului stă jertfa supremă a Fiului lui Dumnezeu, transplantul de organe ca act de jertfă este modul cel mai înalt de imitare a lui Hristos, pe care numai martiriul îl poate întrece. Dacă această jertfă pentru semeni pornește din credință, purtând amprenta harului lui Dumnezeu, atunci eticul se va afirma în toată splendoarea lui, fiindcă iubirea jertfelnică ce îl animă și îl angajează este un act lipsit de orice interes egoist. Singurul lui obiectiv este salvarea vieții și a suferinței umane. Neuitându-se la fața celui pentru care se jertfește, cel ce oferă organe consolidează solidaritatea umană temeluită pe iubirea fraternă, conform principiului paulin al suferinței unuia alături și pentru altul, asemenea interdependenței organelor din corpul omenesc, concretizată prin aceea că atunci „când suferă un mădular, toate celelalte suferă împreună cu el" (*I Corinteni* 12, 26).

Aflându-ne într-o lume străbătută de interese meschine și de conflicte, transplantul de organe trebuie protejat de orice tentative înclinate să-i destrame arhitectonica sa bioetică. Acest fapt determină un studiu atent al factorilor ce i-ar putea fi dăunători, găsindu-i în același timp cadrul și făgașul afirmării sale autentice și depline.

Întrucât transplantul de organe nu se poate desfășura oricum și de oricine, spre a nu se efectua la voia întâmplării, se cuvine la început să vedem:

1. Glasul legii

În general, documentele referitoare la drepturile omului, din dorința de apărare a demnității ființei umane, a respectului libertății și vieții private, prin interzicerea tratamentelor inumane și a torturii morale și fizice, pornesc de la principiul că „trupul omenesc este sacru, intangibil, trebuie respectat, atât în timpul vieții, cât și după moarte și nu poate face obiectul nici unui comerț”.[1]

Pe de altă parte, pentru cultivarea solidarității umane prin punerea în valoare a cercetărilor și succeselor medicale, s-a lărgit optica privind intangibilitatea corpului omenesc, fără a crea posibilități guvernelor de a acționa împotriva persoanelor în sensul încălcării drepturilor și libertăților lor, ci de a sprijini prin măsuri concrete solidaritatea umană, de dăruire a oamenilor pentru oameni. Începând cu donările de sânge, urmate de grefe (transplant de țesuturi), s-a ajuns la transplantul de organe, mai ales organe vitale, precum: rinichi, inimă, cornee, ficat etc. Atingându-se asemenea performanțe, se impune stabilirea unor principii călăuzitoare privind modul transpunerii lor practice. Comitete investite cu respectarea drepturilor omului, alături de comitetele de bioetică, au formulat câteva principii pe fundalul cărora să se poată elabora cuvenitele norme menite să reglementeze modul de efectuare a transplanturilor de organe. Cele mai însemnate principii se referă la respectarea demnității ființei umane, interzicând orice atingere adusă ei. Apoi, principiul anonimatului donatorilor și al gratuității.[2]

În România, prelevarea și transplantul de țesuturi și organe umane au fost *legiferate în 1997*, prin Legea publicată în *Monitorul Oficial din 13 ianuarie 1998*.

În cele cinci capitole ale legii se precizează că prelevarea, prin care se înțelege recoltarea organelor de la donator, și transplantul, prin care se înțelege activitatea de înlocuire a organelor umane compromise, se fac în scop terapeutic, neputând face obiectul vreunei tranzacții.

- Prelevarea și transplantul de țesuturi și organe ca urmare a exercitării unei constrângeri de natură fizică sau morală asupra unei persoane fizice sunt interzise.

---

[1] Gheorghe Scripcaru, Aurora Ciucă, Vasile Astărăstoaie, Călin Scripcaru, *Bioetica, științele vieții și drepturile omului*, Iași, 1998, p. 140.

[2] *Ibidem*, p. 140-141.

- Necesitatea efectuării prelevării și transplantului de țesuturi și organe umane, coordonarea și supravegherea acestei activități medicale revin Comisiei de transplant de țesuturi și organe umane, care funcționează în cadrul Ministerului Sănătății, precum și centrelor regionale de transplant.

- Se interzice divulgarea oricărei informații care ar permite primitorului identificarea celui care a donat un țesut sau un organ.

Modul de prelevare de țesuturi și organe umane prevăzut de lege, specifică următoarele:

1. Prelevarea de țesuturi și organe

- Prelevarea de țesuturi și organe umane în scop terapeutic se poate efectua de la persoane majore în viață, cu capacitate mintală deplină, numai dacă nu există un pericol pentru viața donatorului și cu consimțământul scris, liber, prealabil și expres al acestuia.

- Consimțământul se dă numai după ce donatorul a fost informat de medic asupra eventualelor riscuri și consecințe pe plan fizic, psihic, familial și profesional, rezultate din faptul prelevării.

- Donatorul poate reveni înainte de prelevare asupra consimțământului dat.

- Se interzice prelevarea de organe și țesuturi umane de la potențiali donatori minori, precum și de la persoanele lipsite de discernământ, aflate în viață.

- Prelevarea de țesuturi și organe umane de la persoanele decedate se efectuează numai dacă moartea cerebrală a fost certificată medical.

- Medicii care constată moartea cerebrală, pe de o parte, și cei care efectuează prelevarea sau transplantul de organe, pe de altă parte, trebuie să facă parte din unități funcționale sau servicii sanitare distincte.

- Donatorul viu nu poate ceda organe unice sau vitale.

- Prelevarea de organe unice se poate face numai de la cadavre.

2. Transplantul de țesuturi și organe umane

- Transplantul de țesuturi și organe umane se efectuează numai în scop terapeutic și cu consimțământul scris al primitorului, dat în prezența medicului-șef al secției în care este operat și a doi martori.

- Pentru minori sau persoanele lipsite de discernământ, consimțământul va fi dat de părinți sau, după caz, de reprezentantul legal al acestora.

- Transplantul de țesuturi și organe umane se poate face fară consimțământul primitorului, dacă, datorită unor împrejurări obiective, legătura cu familia ori cu reprezentanții legali ai primitorului, aflat în

imposibilitatea de a-și da consimțământul, nu se poate lua în timp util, iar întârzierea ar conduce inevitabil la moartea acestuia, fapt consemnat de medicul-şef de secție și de doi martori.

3. Sancțiuni

Nerespectarea prevederilor prezentei legi atrage răspunderea disciplinară, materială, civilă, contravențională sau penală, după caz. De pildă, constituie infracțiune fapta persoanei de a dona țesuturi și/sau organe umane în scopul obținerii unor foloase. La fel, organizarea și efectuarea prelevării sau transplantului de țesuturi sau organe umane, în scopul obținerii vreunui profit, din vânzarea țesuturilor și organelor umane, constituie infracțiune. Tot infracțiune constituie și determinarea cu rea-credință sau constrângere unei persoane să doneze țesuturi sau organe, indiferent sub ce formă.

Legea precizează că prelevarea și transplantul se face post mortem, după criteriile *morții cerebrale*, care sunt: de *natură clinică* (comă profundă, flască, areactivă, cu absența reflexelor de trunchi cerebral) și de *natură instrumentală* (absența ventilației spontane la testul de apnee și lipsa electrogenezei corticale în două E.E.G. efectuate la șase ore interval). Se cere apoi consemnarea clară a cauzei ce a determinat moartea cerebrală, la excluderea altor cauze ce ar putea produce un tablou asemănător morții cerebrale (hipotermie, medicamente depresoare ale sistemului nervos central, hipotensiune arterială sub 55 mm Hg.) și stipulează obligativitatea stabilirii diagnosticului de moarte cerebrală de către doi anesteziști reanimatori diferiți prin două examinări repetate la interval de șase ore.

Față de cele consemnate în lege, se face observația că nu e suficientă consemnarea morții cerebrale. Cordul trebuie să facă neapărat parte din organele vitale care definesc moartea. Prin urmare, se cere stabilirea criteriilor de constatare, alături de *moartea cerebrală*, și a *morții cardiace*.

În multe țări, încercarea de înlocuire a noțiunii de „moarte biologică" cu cea de „moarte cerebrală" întâmpină opoziție, nedorind să accepte că moartea cerebrală reprezintă moartea reală. Șintoismul din Japonia socotește moartea ca un proces social petrecut în timp îndelungat (minimum 2 ani), timp în care mortul continuă să facă parte din societate.[3]

Mai presus de acestea, trebuie avută în vedere și poziția Organizației Mondiale a Sănătății, care afirmă că „decedată este persoana căreia i-au dispărut definitiv toate semnele de viață în orice moment după naștere".[4]

[3] Vl. Beliş, *Tratat de Medicină Legală*, vol. III, p. 904-905.

[4] *Anuarul statistic al României*, 1994, p. 97.

Îngrijorată de eventualele abuzuri medicale și juridice, *Organizația Mondială a Sănătății a hotărât în cursul celei de a 40-a adunări în plen* că organele pot fi recoltate din corpul donatorului decedat, în scop de transplant, dacă a fost obținut consimțământul de recoltare, precum și dacă nu există motive pentru a crede că decedatul s-a opus în timpul vieții la efectuarea recoltării. Mai departe, se interzice oricărui individ sau instituție implicată în transplant să solicite sau să primească foloase materiale care depășesc cheltuielile justificabile pentru serviciile asigurate. În scopul efectuării unei distribuții juste și etice, organele donate trebuie să fie accesibile celor de pe listele de așteptare pe baza unor nevoi medicale și nu pe considerente financiare și politice.

În multe țări se au în vedere două categorii de donatori, unii aflați în moarte cerebrală și alții aflați în moarte cardiacă. De la donare sunt excluși homosexualii, prostituatele și bolnavii. Se ia în considerare și poziția religiei, care consideră că se justifică prelungirea vieții unei persoane în condițiile în care nu o curmăm pe a altuia.[5]

2. Evaluări etico-pastorale

Cei care susțin moartea cerebrală spun că numai de la astfel de „decedați" se pot obține organe de calitate, mai ales organe viabile.[6] Ei se întemeiază pe faptul că creierul a fost afectat ireversibil din cauza lipsei de oxigen, încât chiar dacă menținem aparatul circulator și cel respirator prin aparatură medicală, avem în față „cadavre care respiră" și de aceea este etic să cerem ca viața acestora să fie curmată în mod decent.[7] Aceasta înseamnă că dacă nu am întrerupe noi în mod decent viața acestor oameni, calitatea și viabilitatea organelor folosite pentru transplant ar fi compromise. Un medic creștin însă propune o altă evaluare etică a morții: „Credem că medicii au datoria să lupte cu moartea până în clipa în care bolnavul își dă sufletul, nu să propună să i se curme viața bolnavului în mod decent, deoarece viața este cel mai de preț dar al lui Dumnezeu și nimeni nu are dreptul să dispună de acest dar. După învățătura noastră, bolnavilor aflați în stadiul terminal nu trebuie să le curmăm viața în mod decent, căci *curmarea vieții*

[5] Gh. Scripcaru, şi colab, *op. cit.*, p. 151-152.

[6] Vl. Beliş, *op. cit.*, p. 904.

[7] *Ibidem*, p. 904.

înseamnă omucidere, ci trebuie să le acordăm toate îngrijirile medicale, să le alinăm durerile și să ne rugăm pentru iertarea păcatelor și mântuirea lor, ca Dumnezeu să facă fără durere dezlegarea din trup a sufletului robului Său".[8] În același consens s-a spus că *„mesajul medicinii este de a lupta pentru viață și nu de a justifica moartea"*.[9]

Chiar dacă, în principiu, Biserica este de acord cu transplantul de organe, nu înseamnă în nici un caz că etica creștină ar putea să accepte folosirea organelor provenite de la copiii anencefalici; cum propun tehnologiile moderne. Acestea au arătat că la obținerea organelor și țesuturilor pentru transplant, se creează, celui ce are nevoie, o clonă. La vârsta de șase săptămâni i se extirpă embrionului creierul, devenind anencefalic. Clona este crescută artificial, iar organele sale sunt transplantate la „original".[10] Noi considerăm că persoana umană reprezintă o entitate ireversibilă de la zămislire, până la mormânt și dincolo de mormânt. Ea nu poate fi privită și tratată decât în unitatea ei psiho-fizică, așa cum a ieșit din mâna Creatorului. Ciopârțirea persoanei umane este un atentat dur asupra integrității ei. Cel ce-și permite un astfel de gest, săvârșește o degradare a persoanei umane.

În sfârșit, am văzut câtă atenție se acoră participării dezinteresate la donarea de țesuturi și organe. În realitate, această problemă poate avea și altă abordare. De pildă, se întocmesc la spitale liste cu cei programați pentru transplant. Din nefericire însă, se apreciază că peste 25% din pacienții aflați pe aceste liste mor înainte de a ajunge la rând, fiindcă cei cu bani procură organele de pe „piața neagră". Iar prețul unui transplant de cord este de peste 100.000 dolari.[11] Comerțul cu organe și-a găsit piață de desfacere în multe țări ale lumii, precum: Danemarca, India, America de Sud. Japonia caută și ea donatori plătiți, fiindcă, așa cum am văzut, șintoismul nu-i permite să-i aibă pe ai săi… Sunt apoi cazuri, care nu lipsesc nici din România, când oamenii ajunși în lipsuri cumplite își oferă organele de vânzare…[12]

Într-adevăr, nu este moral, dar este singura alternativă a existenței în fața morții… Dar sub aspect etic trebuie totdeauna să învingă idealul, iar acesta rezidă în dragostea dezinteresată ce merge până la jertfă: „… De aș da trupul meu să-l ardă, iar dragoste nu am, nimic nu-mi folosește" (*I Corinteni* 13, 3).

[8] Dr. G. Stan, *Teologie și bioetică*, Alexandria, 2001, p. 65.

[9] Gh. Scripcaru, şi colab, *op. cit.*, p. 189.

[10] Oana Grancea, *Ce este clonarea*, București, 1999, p. 55.

[11] Vl. Beliş, *op. cit.*, p. 903.

[12] Gh. Scripcaru, *op. cit.*, p. 141.

În această situație de criză morală, instituțiile de asistență socială și Biserica trebuie să se implice cu mai multă convingere în favorul afirmării autentice a transplantului de organe ca act moral.

3. Hotărârile Comisiei Naționale de Bioetică de pe lângă Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române

Amintita Comisie Națională de Bioetică a stabilit, ca și în cazul Euthanasiei și Avortului, următoarele principii generale și speciale privind transplantul de organe:

I. Principii generale

1. Viața specifică persoanei umane, unică și irepetabilă, este un dar al lui Dumnezeu, înțeles ca viețuire a sufletului în trup; creștinul va purta de grijă pentru amândouă, dar îi va acorda maxima importanță sufletului, luptând pentru mântuirea sa.
2. Actul de dăruire voită a vieții pentru Dumnezeu ori pentru aproapele descoperă adevăratul sens al dragostei, de aceea dăruirea este mai dorită decât conservarea ei; pe aceste considerente se fundamentează eroismul dar mai ales martiriul.
3. Darul vieții constă în sfințenia ei, de aceea urmărirea „calității vieții" ar trebui să se facă pentru sporirea sfințeniei, iar prelungirea vieții pentru lucrarea mai departe a mântuirii și prezența benefică a persoanei în mijlocul semenilor.
4. Învățătura ortodoxă acordă mare importanță cinstirii trupului, atât în timpul viețuirii lui, cât și după moarte, și aceasta pentru că trupul reprezintă o materie structurată de Dumnezeu în taina persoanei, Trupul „este templul Duhului Sfânt" (*I Corinteni* 6, 9) și, sub o formă spiritualizată, urmează să participe și la viața de dincolo de mormânt.
5. Moartea, ca despărțire a sufletului de trup, nu justifică ideea considerării trupului ca un obiect, care să poată fi folosit după bunul plac al unor terțe persoane.

II. Principii speciale

Transplantul trebuie să aibă la temelie iubirea creștină a celui ce dăruiește și împlinirea ei în iubirea celui care primește. În acest sens, el va îndeplini următoarele condiții:

1. Să respecte demnitatea persoanei (donator, receptor, medic);
2. Să aibă scop terapeutic;

3. Să fie în folosul aproapelui;
4. Să respecte viața și chiar moartea persoanei umane;
5. Să respecte drepturile omului și dimensiunea duhovnicească a existenței umane, chiar din momentul conceperii acesteia;
6. Să nu fie determinat de oportunisme politice sau economice, de curiozități medicale, la modă în lumea noastră secularizată.
7. Actul de donare să aibă la temelie iubirea creștină față de aproapele și jertfelnicia; donarea nu poate să fie obiectul unor tranzacții.
8. Prelevarea și transplantul de organe și de țesuturi se face numai în scop terapeutic; transplantul va trebui să se dovedească a fi unicul remediu valid pentru prelungirea și îmbunătățirea vieții unui pacient.
9. Pentru că prelevarea de organe presupune consimțământul donatorului, va fi de neacceptat prelevarea de țesuturi de la un embrion, dat fiind faptul că, deși ființă vie, acesta este în imposibilitatea de a-și da consimțământul.
10. Este inadmisibilă provocarea voită a mutilării sau a decesului prin prelevarea unor organe, chiar pentru scopul de a salva viața unei alte persoane.
11. Transplantul va fi bine justificat: se va urmări scopul imediat și pe termen lung al transplantării, ca și acordarea unei calități satisfacătoare vieții primitorului.
12. Realizându-se din iubire și din respect față de viața umană, transplantul va lua în calcul viața persoanei umane în toată complexitatea ei, nu numai viața care se consumă sub formă și la nivel exclusiv biologic, ci și dimensiunea duhovnicească, eternă a vieții omului. Fiind metodă excepțională de tratament, transplantul este justificat după ce s-au epuizat toate celelalte forme și modalități de tratament.

III. Responsabilitatea medicilor

1. Darul cunoașterii și al descoperirii noutății vine de la Dumnezeu; îi revine omului responsabilitatea folosirii lui nu împotriva aproapelui și a lumii, ci pentru sprijinirea prezenței demne a persoanei în creație și pentru împlinirea sensului existenței.
2. În acest context, medicul trebuie să aibă conștiința că este instrument și colaborator al lui Dumnezeu, în înlăturarea manifestării răului în lume ca suferință.
3. Echipa de transplant trebuie să informeze, sub toate aspectele și în detaliu, atât pe donatorul, cât și pe primitorul de organe, cu privire

la riscurile, beneficiile, procedura și consecințele prelevării și, respectiv, implantului de organe, încât cei vizați să poată lua hotărârea în deplină cunoștință de cauză.[13]

[13] *Lucrările Comisiei Naționale de Bioetică de pe lângă Sfântul Sinod al B.O.R. (3-4 mai 2004, și aprobate de Sf. Sinod în ședința din 15-17 iunie 2004),* în rev. *Altarul Banatului*, nr. 7-9/2004, p. 140-141.

Sida – boală și păcat

Boala ca suferință și preambul al morții este determinată de păcat. Dacă păcatul a adus în firea omului revolta simțurilor prin dereglarea instinctelor vitale, boala este un semnal al dezordinii și dizarmoniei din trup și din suflet sau dintre ele, după cuvintele Apostolului: „… căci trupul poftește împotriva Duhului, iar Duhul împotriva trupului, și ele se împotrivesc unul altuia, ca să nu faceți cele ce ați voi” (*Galateni* 5, 17). Păcatul este nedorit naturii umane, fiindcă nu-i aparține ontologic de la creație. E nefirescul, deficiența, boala care atrage după sine moartea. Pentru acest motiv poate conchide Apostolul că „răsplata păcatului este moartea” (*Romani* 6, 23). Încă din antichitate, înțelepții au constatat că numai virtutea poate aduce firii omenești sănătatea care să-i asigure buna ei dezvoltare spre perfecțiune. La fel spunem și noi că, dacă păcatul ne izolează de Dumnezeu, prin virtute ne sfințim viața ajungând la asemănarea cu Dumnezeu, adică la împlinirea menirii pentru care am fost creați, răscumpărați și sfințiți de Dumnezeu cel în Treime sfânt.

Boala SIDA, una din cele mai cumplite boli ale secolului, din nefericire confirmă această teză a moralei creștine, fiind pentru noi în același timp și un semnal de alarmă!

1. Boala SIDA

Numele SIDA indică sindromul de imunodeficiență dobândită, prescurtarea apelativului francez: „syndrome immuno-déficitaire acquis”. Este produsă de virusul HIV (Human Immuno-deficiency Virus), având ca tropism pentru limfocitele T4, celulele albe din sânge, cu rol principal împotriva infecțiilor și a apariției cancerului. În cele din urmă se ajunge la prăbușirea capacității de apărare a organismului.[1]

Se crede că primul caz de SIDA a apărut în 1960 în Africa, avându-și originea la o specie de maimuțe numită cercopiteci, unde virusul constituie o prezență obișnuită. A fost suficient să-l ia un singur individ din Africa, pentru a „cuceri” întreaga lume. În 1981, infecția a fost depistată pentru prima dată în SUA, deși era foarte extinsă la populația Caraibelor și a

[1] Dr. G. Bucur, *SIDA şi prevenirea ei*, Bucureşti, 1991, p. 3-10.

Africii ecuatoriale. Calea „preferată” de transmitere a bolii este cea sexuală. Din nefericire, face victime mulți copii nevinovați, care pot fi infectați în perioada prenatală, fie pe cale transplacentară, fie în timpul nașterii, fie chiar prin laptele matern. Boala poate fi transmisă și prin sângele transfuzat. Încă din 1986, în Elveția s-au constat următoarele categorii infectate cu HIV: 13% dintre homosexuali; 50% dintre toxicomani și 20% dintre hemofilitici. În același an, în SUA existau între 1 și 2 milioane de infectați, iar în întreaga lume între 5 și 10 milioane. Desigur, numărul celor infectați crește mereu, iar medicina, negăsindu-i încă leacul, se mulțumește doar s-o numească cu groază și înfricoșare „boala secolului”.

De reținut este și faptul că îngrijirea unor astfel de bolnavi este extrem de costisitoare. Mai tragic este însă faptul că Colegiul American al Medicilor manifestă o reținere de a-i îngriji pe cei bolnavi, creându-se astfel abandonarea lor din viața socială. Copiii erau excluși din școli, iar cei maturi și-au pierdut slujbele. Mai târziu însă, Asociația Americană a Medicilor a trebuit să se supună principiului peren al medicinii, care îi obliga să acorde îngrijire egală tuturor bolnavilor, cu compasiune, până în ultima clipă a vieții. Astfel, s-au legiferat principiile asistenței medicale a bolnavilor infectați cu HIV.[2]

Pentru a înțelege modul de transmitere a bolii trebuie avute în atenție trei elemente:

1. Sursa de infecție;
2. Calea de transmitere;
3. Organismul receptiv.[3]

Să le vedem pe rând:

1. Sursa de infecție

Infecția cu virusul HIV se face de la bolnav. Acest virus se găsește în sânge, spermă, secrețiile colului uterin și laptele matern. Boala poate proveni chiar și dintr-o simplă transfuzie de sânge. Prin relații sexuale se transmite partenerului. Femeile însărcinate îl transmit copiilor care se nasc.

2. Căile de transmitere a virusului

Cea mai des întâlnită este prin raporturile sexuale, mai ales prin homosexualitate. În SUA, 73% din cazuri sunt pe cale homosexuală. În astfel de cazuri, la nivelul mucoasei anale apar microhemoragii, pe unde virusul HIV eliberat o dată cu sperma trece în sângele persoanei sănătoase.

---

[2] Const. Maximilian, *Drumurile speranței*, București, 1989, p. 138.

[3] G. Stan, *Teologie și bioetică*, Alexandria, 2001, p. 38.

Dar și persoana pasivă poate transmite virusul atunci când organul genital al persoanei active prezintă mici leziuni.[4] În multe situații, purtătorii virusului pot fi heterosexuali. Virusul se transmite chiar și în cadrul familiei, când unul din parteneri l-a obținut prin desfrâul cu concubine sau prostituate.[5] Așa se explică faptul că, prin creșterea prostituției clandestine și a raporturilor extraconjugale, crește mereu numărul bolnavilor de SIDA. În unele țări europene, 25-30% dintre prostituate prezintă testul ELISA pozitiv. Se crede că această categorie de persoane va prezenta în viitor principala sursă de transmitere a bolii.[6]

Alte căi de transmitere a bolii pot fi instrumentele de manichiură și pedichiură, lamele de ras, periuțele de dinți folosite în comun. Acestora li se adaugă toxicomanii care folosesc aceeași seringă.

Copiii nou-născuți pot primi boala de la mama infectată în timpul vieții intrauterine sau hrăniți la sân.

Un număr de 6% din cazuri rămâne necunoscut cu privire la modul în care au contractat virusul.[7]

3. Organismul receptiv

Organismul receptiv la boală poate fi orice persoană infectată. Boala SIDA este foarte ascunsă. Majoritatea celor infectați au aparența oamenilor sănătoși. La 50% din cazuri apar leziuni cutanate.[8] S-a constatat că după 3-9 luni de la infecție testul Elisa devine pozitiv. Dar la 10% din purtătorii virusului abia după 2-5 ani s-a evidențiat boala.[9]

Boala în general este foarte grea, atât pentru purtătorul virusului, cât și pentru familie sau mediul social. Boala nu se poate trata, iar îngrijirea unui bolnav se ridică în prezent în SUA la 20-30 mii de dolari.[10]

Mass-media face cunoscut că până în prezent, într-un pătrar de veac, au decedat de SIDA 25 milioane de oameni, iar 40 de milioane sunt contaminați cu HIV.

Pe de altă parte, cheltuielile ce se fac în lume pentru tratament se ridică la 8 miliarde dolari, iar în următorii 2-3 ani se vor ridica la 20 miliarde dolari.

---

[4] *Ibidem*, p. 38-39.
[5] G. Bucur, *op. cit.*, p. 16.
[6] *Ibidem*, p. 15.
[7] *Ibidem*, p. 18-19.
[8] G. Stan, *op. cit.*, p. 43.
[9] G. Bucur, *op. cit.*, p. 20.
[10] G. Stan, *op. cit.*, p. 42.

De reținut este faptul că virusul este rezistent în mediul ambiant, trăind doar în celulele în care s-a infuzat și prin care se transmite mai departe. Virusul este sensibil la antisepticele și dezinfectantele utilizate în spitale. Bolnavii pot trăi în mijlocul familiei cu condiția unei oarecare izolări, în folosirea camerei separate, a obiectelor personale și prin aplicarea dezinfecției materialelor folosite de ei.[11]

2. Evaluări etico-pastorale

După cum am văzut din cele până aici tratate, SIDA reprezintă un flagel devastator al vieții personale și sociale, pentru a cărui eradicare se cheltuiește enorm sub toate formele activității implicate în acest domeniu de activitate. Rezultatele până acum sunt nule.

În această situație, etica creștină vine cu sugestia de *prevenire a bolii*. Iar aceasta e motivată de faptul că SIDA este în cele mai multe cazuri consecința a ceea ce morala creștină numește păcat. Altfel spus, ne ferim de păcat și evităm boala! De fapt, promovarea drepturilor omului e un lucru necesar bunei desfășurări a vieții, dar trebuie să ne gândim totdeauna la finalitatea unei acțiuni. „Respice finem!" spuneau strămoșii noștri, și aveau dreptate. Cine nu privește finalitatea unei acțiuni riscă să aleagă prăpastia… Desigur, drepturile omului se desfășoară în contextul ordinii juridice impuse de legi. Dar soarta societății omenești ar fi mult mai fericită, și drepturile omului ar fi mai autentic afirmate, dacă s-ar avea în vedere principiile divine ale Evangheliei. Hristos nu a venit să anuleze viața, ci ca oamenii „să aibă viață și din belșug să aibă" (*Ioan* 10, 10). El însuși este Viața (*Ioan* 14, 6), iar cei ce își trăiesc viața împărtășindu-se din viața Lui găsesc în viața lor bucuria și seninătatea adevăratei ei împliniri. De aici vedem că viața umană este înzestrată de la zămislirea ei cu sacralitate divină. Natura umană, purtând în sine sacralitatea, are menirea de a adânci semnificația spirituală a sfințeniei persoanei umane prin „Duhul sfințeniei" (*Romani* 1, 4) prezent și lucrător în viața ei. În această viziune de adâncime, privind sensul și scopul ulterior al vieții, rezultă că viața de păcat în contul unei libertăți oarbe este o cumplită amăgire. Păcatul transformă totdeauna libertatea în anarhie, cu finalitate dezastruoasă. SIDA o dovedește pe deplin. Prevenirea păcatului înseamnă prevenirea bolii fără a impieta întru nimic libertatea autentică a naturii umane. SIDA este o dovadă în plus că

[11] *Ibidem*, p. 43.

păcatul nu corespunde naturii umane. E boala care o duce la pierzanie. Păcatul nu afirmă demnitatea libertății umane. El este o rană a firii, de aceea creează suferința. Libertatea trupului de a se „bălăci” în pofte, fară nici un discernământ, a creat și creează boli și suferințe fizice și morale; personale și sociale. SIDA este o dovadă convingătoare în acest sens… Dacă toți oamenii ar trăi viața împărtășindu-se de viața lui Hristos, ar cunoaște adevăratele valențe ale libertății întru Adevăr. Ne-a asigurat Domnul spunând: „veți cunoaște adevărul și adevărul vă va face liberi” (*Ioan* 8,32). Iar Adevărul este El însuși (*Ioan* 14, 6). Adevărul nu poate fi decât unul singur. El e lumina, și „lumina luminează în întunerec, iar întunerecul nu a cuprins-o” (*Ioan* 1,3). Poate exista întunerecul, așa cum poate exista răul și confuzia care derutează dreapta afirmare a vieții în lume. Și în acest caz, SIDA este o dovadă.

Pentru a arăta concret că respectarea principiilor Evangheliei ar preveni SIDA, ne vom referi la două dintre ele.

În primul rând, morala creștină nu condamnă relațiile sexuale, ci pretinde ca ele să se exercite doar între soți în cadrul familiei binecuvântate de Dumnezeu, pe care Apostolul o ridică la taina iubirii lui Hristos față de Biserica Sa, și precizează că „datori sunt bărbații să-și iubească femeile lor ca și trupurile lor. Cel ce își iubește femeia, pe sine se iubește” (*Efeseni* 6, 28-33), fiindcă „femeia nu este stăpână pe trupul său, ci bărbatul; asemenea nici bărbatul nu este stăpân pe trupul său, ci femeia” (*I Corinteni* 7, 4), „căci bărbatul se sfințește prin femeie, și femeia se sfințește prin bărbat” (*I Corinteni* 7, 14).

În al doilea rând, morala creștină promovează o atitudine favorabilă trupului omenesc. Sfințenia vieții îi întărește puterile, pe când patimile îi distrug sănătatea și vitalitatea. Asemenea sufletului, trupul reprezintă un dar al lui Dumnezeu, ca viața însăși pe care trebuie să o restituim lui Dumnezeu, după o chivernisire înțeleaptă, spre o comuniune veșnică cu El. Însă și menirea veșnică a trupului pretinde consacrarea lui, fiindcă toți cei ce au părtășie cu Dumnezeu devin sfinți asemenea Lui: „Fiți sfinți precum și Dumnezeu este sfânt” (*Leviticul* 19, 2). Sfințenia lui Dumnezeu, împărtășită deopotrivă sufletului și trupului, conferă persoanei umane perspectiva transcendentă a existenței sale. De aici și cuvintele Apostolului: „Trupul nu este (făcut) pentru desfrânare, ci pentru Domnul și Domnul pentru trup… Nu știți că trupurile voastre sunt mădularele lui Hristos? Luând deci mădularele lui Hristos, le vei face mădularele unei desfrânate?

Să nu fie. Sau nu știți că cel ce se alipește de desfrânată este un trup cu ea? „Căci vor fi, zice, amândoi un trup”. Iar cel ce se alipește de Domnul, un Duh este cu El. Fugiți de desfrânare. Orice alt păcat ar face omul este afară de trup; dar cel ce face desfrânare păcătuiește în trupul său. Sau nu știți că trupul vostru este templu al Duhului Sfânt… Preamăriți dar pe Dumnezeu în trupul vostru și în duhul vostru, care sunt ale lui Dumnezeu” (*I Corinteni* 16, 13-20). Apostolul se adresează, apoi, și altei comunități creștine, cu un îndemn categoric: „De desfrânare nici să nu se pomenească între voi!” (*Efeseni* 5, 3). Și nici nu s-a pomenit. Dar nici SIDA nu a existat!… De aici vedem că ceea ce eticile biologizante numesc „calitatea” vieții nu se realizează prin abuzuri libertine, ci numai prin sfințenia ei.

Un alt aspect etic al problemei în discuție se referă la atitudinea creștină a apropierii față de bolnavii SIDA. Ei au fost la început marginalizați și părăsiți. Văzându-se însingurați, erau copleșiți de deznădejde. Înainte de orice însă, a stigmatiza pe cei infectați cu SIDA este pe cât de simplu, tot pe atât de necreștinește. E simplu, adică, precum spunea cineva, să împărțim lumea în noi și ei; noi, adică, cei care suntem sănătoși, cuminți, morali… și ei care sunt infectați, bolnavi, imorali… Numai că, procedând astfel, s-a afirmat că „aducem vătămare ideii de om, ideii de umanitate și chiar ideii de Dumnezeu. În măsura în care Biserica promovează ideea de unicitate a omului, a umanității, ideea necesității de a îngriji pe cei atinși de boală, de a ajuta pe cei neatinși să fie protejați, de a face educație în acest sens, în aceeași măsură Biserica participă la lupta contra SIDA”.[12]

Cu prudența cuvenită, diakonia creștină trebuie mai ales să ajute copiii nevinovați, victime ale bolii, sau rămași orfani, pierzându-și părinții tot de pe urma acestei cumplite boli. Dar nici cei maturi, care prin păcat au ajuns purtătorii virusului HIV, nu trebuie îndepărtați. Mântuitorul caută mereu oaia cea pierdută și „în cer va fi mai mare bucurie de un păcătos ce se pocăiește, decât de nouăzeci și nouă de drepți cărora nu le trebuie pocăința” (*Luca* 15, 7), căci „Fiul Omului nu a venit să piardă sufletele oamenilor, ci să le mântuiască” (*Luca* 9, 56). Hristos Domnul „a venit ca să slujească și să-și dea sufletul răscumpărare pentru mulți” (*Marcu* 10, 45). Împlinind lucrarea samarineanului milostiv, Biserica totdeauna caută pe păcătoși și se apropie de ei pentru a-i încorpora în viața de har, fiindcă „cei bolnavi au nevoie de doctor” (*Matei* 9, 12).

[12] Dr. Jonathan Mann, *Le Sida nous concerne tous,* in *Service Oecuminique de Presse et d'Information*, mensuel, Geneva, nr. 11, aprilie 1987, p. 4 – după Mitropolitul Nicolae Corneanu, *Quo vadis*, Timişoara, 1990, p. 274.

În legătură cu participarea celor infectați cu virusul HIV la viața Bisericii, se ridică o problemă practică, privind modul lor de împărtășanie, știut fiind că boala este transmisibilă. Părerile sunt împărțite: unii consideră că trebuie să fim prudenți și să nu-i împărtășim pe cei bolnavi cu aceeași linguriță cu care îi împărtășim pe cei sănătoși, pentru a nu se contamina, sau a nu-i pune pe cei sănătoși în reținere față de Sfânta Taină. Alții consideră o adevărată impietate punerea unei astfel de probleme, întrucât e vorba de împărtășirea cu darurile consacrate, devenite Trupul și Sângele Domnului, iar noi cerem să ne fie Euharistia „spre sănătatea trupului și a sufletului". Cei preocupați de acest aspect al problemei susțin că încă nu s-a semnalat nici un caz de infecție HIV prin lingurița de la împărtășanie. Alții, mai scrupuloși, sugerează unele soluții practice, în sensul oferirii împărtășaniei individuale, cu lingurițe de plastic; sau a cere credincioșilor să deschidă gura pentru ca să poată fi introdusă lingurița fără a fi atinsă saliva; sau ca cei bolnavi să primească împărtășania la urmă, după credincioșii sănătoși.[13]

Pe de altă parte, s-a constatat că „riscul infecției după contact oral cu lucruri contaminate cu salivă, în cantitate nesemnificativă, ar fi neglijabil".[14] Apoi, „se crede că microbii potențiali care cauzează boala supraviețuiesc numai puțin timp în vin, dar nu au putut fi extrași din vin în vreo mostră, adică nu au putut fi puși în evidență în nici un caz în vin".[15]

În sfârșit, un alt aspect etic se referă la întreruperea sarcinii femeilor infectate cu virusul HIV, pentru a nu transmite boala copilului ce se va naște. Un medic creștin, considerând avortul crimă, spune scurt: „Nu suntem de acord".[16] În schimb, medicina laică, pentru care avortul este o problemă de rutină, recomandă întreruperea sarcinii într-o astfel de situație.

---

[13] John Breck, *Darul sacru al vieții*, trad. P.S. Irineu Bistrițeanul, Cluj-Napoca, 2001, p. 159.

[14] *Ibidem*.

[15] *Ibidem,* p. 160.

[16] G. Stan, *op. cit.*, p. 51.

Universul toxicomaniei
și misiunea creștină

Din timpuri imemoriale, ori de câte ori omul nu și-a găsit puterea în sine și bucuria vieții în comuniunea lui Dumnezeu, a căutat cu insistență elixirul vieții, ca pe ceva din afara lui, spre a-i fi de ajutor în drumul vieții, nu totdeauna neted și cu flori. De când a apărut alcoolul, acesta a fost căutat și folosit ca un elixir al vieții, deși, datorită lipsei de cumpătare, de multe ori omul i-a devenit victimă, îngreunându-și și complicându-și viața.

Tot astfel, în ultimul timp, în zbuciumul existenței de multe ori dure, omul modem, ca să poată pluti cu mai multă siguranță pe valurile vieții agitate, pe măsură ce s-a depărtat de Dumnezeu, și-a văzut sufletul tot mai gol, iar el tot mai înstrăinat în lumea pe care vrea să o stăpânească tehnologic spre a-și găsi confortul și bunăstarea. Grija, necazurile și frământările de tot felul sunt însă mai mult decât mult așteptata satisfacție a vieții. Conflictele și tensiunile sociale în competiția vieții, la care se mai adaugă și eșecurile familiale și profesionale, îl înconvoaie pe bietul pământean, făcând să-și „târască” de multe ori existența cu anxietate și angoasă. Și fiindcă refuză să-și îndrepte ochii spre cer, pământul în care își pune toată nădejdea nu-i poate da mai mult decât materie. Aceeași materie și pentru liniștea sufletului său. Și astfel a apărut industria tranchilizantelor cu indicații psihoterapeutice, cu contraindicații și mai ales cu efecte secundare… Iar pentru a-și alina durerile au apărut analgezicele… Dar în căutarea elixirului vieții, omul dorește ceva mai mult. Și astfel, și-a găsit prăbușirea trupească și sufletească în toxicomanie.

Iar cazurile de toxicomanie cresc mereu. Numai în ultimul timp s-au înmulțit cu 8%, de unde rezultă o tot mai mare tendință de debusolare a conștiinței umane.

1. Numirea și definiția toxicomaniei

După cum arată numele, toxicomania este de-a dreptul o *nebunie,* mai precis *nebunia de a te otrăvi.* Derivată de la cuvintele grecești: *τοξικότης* (*τοξίνη* = otravă, de unde adj. *τοξικός* = otrăvitor) și *μανία* = nebunie, toxicomania reprezintă o patimă, fiindcă îl înrobește pe om atât fizic, cât

și spiritual, devenind obsesia care-i duce viața la ruină. Precum otrava este împotriva firii și a vieții, la fel este și patima toxicomaniei. Dependența sau obișnuința față de drog transformă euforia în degradare. O definiție a toxicomaniei ar scoate în evidență „relația de dependență alienată față de un drog mai mult sau mai puțin toxic, relație ce tinde să subordoneze întreaga existență a subiectului de căutarea efectelor produsului”.[1]

Deși cuvintele „toxicomanie” și „obișnuință” sunt specifice pasiunii pentru drog, Organizația Mondială a Sănătății consideră că cel mai propriu este termenul de *farmacodependență,* socotind că toxicomania își are cauza eficientă în drog, ca produs chimic farmaceutic. Dependența psihică și fizică față de drog induce efecte negative atât pentru individ, cât și pentru societate. C. Olievenstein a propus pentru toxicomanie o definiție descriptivă, arătând că este toxicoman „acela care, pornind de la un produs de bază, face escala la unul sau mai multe produse și le utilizează zilnic sau aproape zilnic”.[2]

Pasiunea deosebită față de droguri, manifestată ca apetență pentru toxic, îi aduce și apelativul de *„toxicofilie”* (iubirea toxicelor).

2. Scurtă privire istorică

Dacă alcoolul și alcoolismul aparțin vremurilor imemoriale, toxicomania este de dată recentă. Deși beția alcoolică era considerată greșeală, păcat sau viciu, totuși prima formă a maladiei toxicomane o găsim în lucrările lui B. Rush, datând din 1790, cu referire la lipsa de cumpătare în consumul alcoolului. Apoi, în scrierile lui T. de Quincey și Ch. Baudelaire apare hașiș-ul și opium-ul ca o deschidere a lumii drogului. Mai târziu, în 1916, legislația franceză consideră folosirea drogurilor ca un nou teren al infracțiunii. Voga actuală a drogului ia ființă la sfârșitul anilor ’60, fiind considerat de atunci un adevărat flagel social.

Recursul la droguri a devenit expresia angoasei tinerilor, ca expresie a conflictului dintre generații. Așa sunt mișcările hippy sau psihedelice. Prima folosire a unui „drog dur” a consemnat victime în jurul vârstei de 18 ani. Numărul toxicomanilor cuprindea cel mai mult tinerii între 22 și 24 de ani din toate categoriile sociale, mai mult băieți decât fete. Acum însă a intrat și în școli, făcând victime copii între 11-12 ani. Principalul drog a

[1] Larousse, *Dicţionar de psihiatrie şi de psihopatologie clinică* – sub direcţia lui Jacques Postel, trad. Dr. Leonard Gavriliu, Bucureşti, 1998, p. 265.

[2] *Ibidem*.

fost heroina. În Franța s-au înregistrat între 80.000-120.000 toxicomani. Legislația actuală îl consideră pe toxicoman bolnav și delicvent (Legea din 31 decembrie 1970).

Toxicomania crește tot mai mult prin „deziluzia provocată de lume" asupra pierderii reperelor sacre, ca valori universal admise de grupul social.[3] Fără a apela la statistici, vedem fără prea mare greutate că toxicomania devine tot mai mult un refugiu al subiectului în sine însuși, încercând să umple golul sufletesc determinat de pierderea propriei identități ca persoană menită să comunice cu Dumnezeu, să aibă în sufletul său pe Dumnezeu, al cărui chip îl poartă.

3. Drogurile și efectele lor

Cele dintâi descrieri ale toxicomaniei moderne au fost acelea ale *morfinismului*. Se face însă deosebirea între *morfinizații* deveniți în mod accidental dependenți, în urma unei prescripții medicale, și *morfinomani*, cei aflați într-o continuă căutare de droguri, determinată de stările de degradare nevrotică și psihotică la care i-a adus folosirea drogului.

Cele mai folosite droguri sunt extrașii de Papaver Somniferum Album – o varietate de mac și de opiu, asemănătoare morfinei, heroinei, codeinei. Sunt apoi extrașii de Canabis Indica – o varietate de cânepă, asemenea hașișului, marijuana; apoi extrasul de peyotl – o plantă cactee ce crește în zonele deșertului arid al Mexicului și Texasului. La acestea putem adăuga și cocaina extrasă din frunzele de coca. Folosirea ei abuzivă duce la toxicomanii grave. În occident este la modă produsul cunoscut sub denumirea de LSD, corespunzător acidului lisergic. Desigur, nu ne oprim aici, fiindcă se caută și se găsesc mereu noi plante generatoare de droguri. Dacă în 1949 erau puse sub controlul internațional doar 17 droguri, în 1963 numărul s-a ridicat la 83, iar acum a depășit de mult suta. Numărul drogurilor a crescut cu atât mai mult, cu cât s-a creat o adevărată „industrie" a preparării lor sintetice. Drogurile se folosesc sub formă de injecții, sau pastile; sunt băute, fumate sau inhalate.

Drogurile halucinogene sau onirogene produc stări euforice sau de extaz delirant.[4]

Nocivitatea drogurilor se realizează în trei faze:

---

[3] *Ibidem*, p. 568.

[4] Mitropolit Nicolae Corneanu, *Quo vadis?*, Timişoara, 1990, p. 269.

1. Faza inițială, a *plăcerii*, numită a „lunii de miere”. Relația toxicomaniei cu plăcerea, „superioară unui orgasm”, este în aparență stăpânită și controlată de subiect.

2. Faza *morbidă* e o trebuință obsedantă a drogării. Lipsa drogului produce o tulburare a căutării. Aceasta este plăcerea „negativă”. Când însă starea de lipsă a drogului este suprimată, subiectul se simte normal.

3. Faza de *degradare*, de bulversare a vieții psihice, cu decăderea vieții sociale, morale și fizice, ducând subiectul la prăbușire. De fapt, „trăirea realității prin prisma suferinței corporale este, de asemenea, un element-cheie al oricărei toxicomanii”.[5]

După S. Rads și H. Rosenfeld, toxicomania se apropie de tulburările maniaco-depresive. Drogul pare la început un antidepresor, dar prin toxicitatea lui devine mijloc de sinucidere. C. Durand îi opune pe toxicomanii nevrotici „compulsivi”, toxicomanilor „impulsivi” perverși sau psihopați. J. Bergeret spune că nu există structură psihologică proprie toxicomanilor: nevroticii, perverșii, psihoticii sunt „toxicomani nonstructurați”, care trebuie comparați cu stările limită.[6]

La acestea putem adăuga că toxicomania exercitată prin folosirea aceleiași seringi de mai mulți subiecți devine sursă a bolii SIDA.

4. Aspectul moral al toxicomaniei

Un studiu asupra adolescenților a pus în evidență faptul că elevii de 18-19 ani, evaluați de colegi ca fiind impulsivi, nepoliticoși, nedemni de încredere, lipsiți de ambiție și neobișnuiți cu munca, sunt atrași de fumat, băutură și droguri. Unii ca aceștia vor deveni toxicomani înrăiți peste 12 ani, dacă nu-și vor schimba mentalitatea și comportamentul.

Prin 1988, Newcomb și Bentler au studiat efectele drogurilor asupra stilului de viață al tinerilor, constatând atitudinea lor de nonconformism față de valorile tradiționale, adoptarea unor comportamente deviate și ilegale, precum și asocierea cu indivizi angajați în astfel de comportamente; relații dificile cu familia, lipsa intereselor educaționale, experiențe de tulburare emoțională, stări de alienare și răzvrătire.[7]

[5] *Larousse*, *cit.*, p. 566-569.

[6] *Ibidem*, p. 568.

[7] Rita L. Atkinson, Richard C. Atkinson, Edward E. Smith; Daryl J. Bem, *Introducere în Psihologie*, ed. XI-a, trad. Leonard Baiceanu, Gina Ilie, Loredana Gavriliţă, Bucureşti, 2002, p. 274.

5. Fumatul – disfuncție de comportament și păcat împotriva naturii umane

În cadrul toxicomaniei intră și fumatul, având ca produs toxic nicotina, care crează tabagismul.

Simplu vorbind, păcatul reprezintă o greșală a gândului ce se lasă atras de aparențe înșelătoare. El duce inevitabil la pervertirea voinței, care înseamnă patimă înrobitoare a vieții sufletești a omului. Ca greșală, păcatul are mai multe direcții. El se poate referi la călcarea voii lui Dumnezeu în relațiile cu semenii, sau în atitudinea față de sine. În această ultimă formă, el reprezintă o atitudine greșită raportată la natura proprie.

Aceasta se întâmplă atunci când acționezi distructiv față de ea. Este știut că fiecare om are datoria sădită de Creator în menirea vieții lui de a-și desăvârși deopotrivă natura spirituală și biologică. Când se greșește acest drum firesc, atunci săvârșim păcatul față de propria natură. Dar, pentru buna desfășurare a vieții biologice, Dumnezeu a sădit în ființa noastră anumite necesități vitale pe care le numim instincte, sau comportamente. Așa, de pildă, există instinctul alimentar determinat de foamea firească. Apoi, instinctul de reproducere, care apare în mod firesc pentru a împlini un anume scop, o anume orientare firească a vieții. Când aceste instincte depășesc legile cerute de natura umană, ele formează disfuncții de comportament, dăunătoare firii și vieții, prin stările maladive care aduc suferința fizică și spirituală.

Una din aceste disfuncții de comportament este creată și de fumat; în același timp, el constituie și un păcat, adică o greșală față de firea noastră, fiindcă nu a fost sădit în ea ca o necesitate. Spunea cineva, foarte sugestiv și plastic, că dacă fumatul ar fi fost lăsat de Dumnezeu ca fiind necesar firii, Creatorul ar fi avut în atenție să-i creieze omului și un coș pentru fum, așa cum pentru respirație i-a creat nasul, pentru mâncat și vorbit gura, pentru mers picioarele, etc.

Fumatul a fost introdus în Europa între anii 1550-1560 de către marinarii lui Columb, fiind preluat de la indienii din America. Nu a fost bine primit de Biserică și de puterea administrativă a Portugaliei și Spaniei. Până în secolul al XIX-lea la tutun aveau acces doar clasele privilegiate, care îl foloseau sub formă de țigară, sau îl inhalau din pipă. Fumatul s-a

extins, făcând victime și printre femei și adolescenți, iar acum este folosit tot mai mult și de copiii din clasele primare.

În același timp, fumatul aduce și o mare risipă financiară, câștigând tot mai mulți adepți. Mass-media face cunoscut că, în România anului 2005, 1/3 din adulți fumează, cheltuind peste 1 miliard euro, cam de șase ori mai mult ca pentru mezeluri.

Când vorbim de fumat trebuie în mod necesar să ne referim la tutun (nicotina tabacum). Tutunul conține în medie 2-4% nicotină. În caz de soare mult, tutunul conține până la 16% nicotină[8]. Această substanță nu este în totalitate nefolositoare. Din ea se pot prepara insecticide, precum și nicotinamina (vitamina PP), cu o largă utilitate farmaceutică.

Tutunul folosit pentru fumat este însă nociv. El se mai numește și „tabac", însemnând frunze de tutun măcinate, care se aspiră pe nas. Nocivitatea nicotinei constă în patima pe care o crează și care, după numele ei, se numește „nicotinism", sau „tabagism". Aceasta este o stare toxică cronicizată, făcându-se responsabilă pentru mai mult de 360.000 de morți anual[9].

Prin urmare, nicotina este o substanță toxică, adică un drog. Derivat din englezul „drug", cuvântul *drog* înseamnă medicament, adică orice substanță (în afara alimentelor) care modifică chimic funcționarea unui organism. Drogul este în legătură cu noțiunea de *„substanță psihoactivă"*. În această categorie intră substanțele care afectează comportamentul, conștiința și dispoziția. Tot în această categorie intră, pe lângă cele enumerate ca fiind ilegale, și substanțele legale ca *tranchilizantele*, precum și *psihostimulentele*.

În cadrul psihostimulentelor întâlnim și așa-zisele „substanțe familiare", folosite pe scară largă, precum: alcoolul, nicotina și cafeina[10].

Ca substanță stimulantă, nicotina, în doze mici, este un stimulent al ganglionilor nervoși ai sistemului nervos autonom, orto și parasimpatic. În doze mari, nicotina blochează ganglionii nervoși, eliberând adrenalina și noradrenalina. Este un vasoconstrictor cutanat, crește presiunea arterială și accelerează frecvența cardiacă[11]. Tutunul este necorespunzător naturii

---

[8] Prof. dr. doc. Iulian Mincu, *Să cunoaştem, să prevenim şi să tratăm ateroscleroza*, Bucureşti, 1979, p. 61.

[9] Ed. Smith şi colab., *Introducere în psihologie*, ed. a XIV-a, (trad. rom.) Bucureşti, 2005, p. 305.

[10] *Ibidem*.

[11] Iulian Mincu, *op. cit.*, p. 61.

umane prin substanțele toxice pe care le conține. Astfel, conține hidrocarburi policiclice, care sunt cele mai puternice substanțe cancerigene. Fumul de țigară mai conține și fenoli și acizi grași, tot cu efecte cancerigene. În fumul de tutun s-au mai identificat și unele substanțe cancerigene, care nu se găsesc în frunza de tutun și care apar numai când se fumează. Raportul dintre mortalitatea totală la fumători și nefumători este cu 70% mai mulți morți printre fumători decât printre nefumători[12].

Efectele nocive ale fumatului sunt date și de substanțele pe care le conțin țigările. Astfel, nicotina, absorbită la nivel pulmonar, intră în circulație și este metabolizată în circa 30 de minute. Ea provoacă hipertensiune, iar în cazuri grave de tabagism apare angina pectorală și infarctul. Apoi, substanțele care conțin catran sunt produse tot prin combustia hârtiei și atutunului, cu efect cancerigen. După unii cercetători, cancerul cavității bucale, al laringelui și esofagului, este în legătură cu numărul de țigări fumate pe zi. Particulele solide, adică funinginea, se depozitează pe mucoasele căilor respiratorii, provocând bronșitele cronice.

Difuzarea substanțelor de fum în sânge, traversând suprafețele respiratorii, acționează asupra sistemului nervos, creind tremurături, scăderea apetitului, scăderea acuității vizuale. Acționând asupra pielii, îi alterează culoarea și aduce riduri. Influențează vătămător inima și vasele de sânge, făcând să crească ritmul cardiac, creind vasoconstricție, precum și hipertensiune arterială. Femeile gravide dacă fumează influențează fetusul, care se resimte prin deficit ponderal la naștere[13].

În același timp, nicotina favorizează mecanismul de depunere a colesterolului pe pereții arterelor, ceea ce duce la îngroșarea acestora prin depuneri solzoase. Această îngroșare ștrangulează fluxul sanguin și face ca vasele sanguine să devină aspre, permițând coagularea sângelui și formarea de trombuși, ce devin cauze ale accidentelor vasculare.

Din cele până aici tratate rezultă că tabagismul este patimă cu consecințe dezastruoase asupra naturii umane. Se pune problema depistării cauzei care determină fumatul, încât cercetările de ultimă oră sunt în căutarea genei fumatului. Se apreciază că proprietățile adictive ale nicotinei se datorează faptului că aceasta stimulează eliberarea dopaminei și inhibă reabsorbția ei, mărind cantitatea de dopamină prezentă la nivelul sinapsei. Persoanele care au anumite polimorfisme în gena care este receptor pentru

[12] *Ibidem*.

[13] Stefania Pelmus Giersch şi Florina Amalia Toma, *Elemente de biologie şi patologie umană*, Bucureşti, 2002, p. 202-203.

dopamină, sau a genei care codifică transportul dopaminei, par mai puțin înclinate să devină fumătoare. Fumătorii care au un polimorfism al genei care codifică transportul dopaminei au șansa mai mare să se lase de fumat, decât cei ce nu au această configurație genetică[14].

Dincolo de această ipoteză stă realitatea concretă care definește tabagismul ca o disfuncție de comportament, temeluită pe o slăbiciune a voinței. Este știut faptul că o nouă mentalitate poate schimba comportamentul greșit, printr-un act de voință, sau prin ordonarea și concentrarea voinței în direcția impusă de realitatea faptului că tabagismul constituie un mare pericol atât pentru sănătatea și viața proprie, cât și pentru cea a „victimelor" din jur, condamnate să inspire fumul de țigară.

Iar dacă ne gândim că tabagismul este și un păcat împotriva naturii umane, se cuvine să apelăm și la mijloacele duhovnicești pentru eradicarea lui.

Paradoxal este faptul că, din nefericire, cu toate că sunt cunoscute multiplele consecințe nocive ale fumatului, numărul celor care îl practică crește mereu, începând cu vârste foarte fragede. Mass-media face cunoscută o creștere a fumătorilor printre copii, estimând, la ora de față, că 64% din tinerii de 16 ani fumează, iar numărul fumătorilor crește de la 5,66 milioane, la 6,5 milioane, în cinci ani, în situația de descreștere demografică.

6. Nocivitatea alcoolului și alcolismul ca patimă și delict

Derivat din limba arabă, cuvântul „al-kühl" definea în general o substanță chimică.

Se vorbește în literatura de specialitate de norme dietetice în consumul de alcool legate de anumite tradiții, devenite obiceiuri sociale ale comunității, ale familiei, sau ale individului, pe care le moștenește din generație în generație. Acestea nu ar avea un efect nociv, luat în cantități mici, proprie fiecărei persoane. Din contra, se apreciază că luat înaintea meselor stimulează secreția sucurilor gastrice, iar după servirea mesei are un rol eupeptic. Producând dilatarea vaselor de sânge, prin stimularea circulației, produce și buna dispoziție. De aceea, vechii înțelepți chiar îl recomandau. Dar până în acest punct, până la acest nivel… Ei spuneau că primul pahar îl bei de sete, al doilea de voie bună, iar al treilea și

[14] Ed. Smith şi colab., *op. cit.*, p. 308.

celelalte duc la rătăcirea minții, adică la nebunie, fiindcă rătăcirea minții înseamnă vorbe și acțiuni nesăbuite, înseamnă că haosul ia locul ordinei, ce se cere a fi dominanta condiției umane și a vieții. Altfel spus, dacă primele forme intră în cadrul dietei, ultima formă intră în cadrul patimii, care înrobește viața spirituală a omului, făcând-o dependentă de alcool și creind un comportament bizar și antisocial. Acesta este *alcoolismul.* El se caracterizează prin consumul repetat al alcoolului, creind o dependență nocivă vieții spirituale și biologice.

Astfel, sub aspect *moral-spiritual și social,* alcoolismul devine un adevărat pericol prin faptul că dezvoltă în sufletul victimei *sentimentul de agresiune și grandoare,* patimi atât de grave, datorită faptului că nasc tensiuni și conflicte în relațiile interumane. Iar acest conflict devine un adevărat *cerc vicios*, în sensul că cel împătimit nu poate trăi fără alcool, iar cei cu care el comunică nu-și pot duce viața tihnită din cauza pătimirii lui…

Sub aspect *biologic*, alcoolismul poate fi acut și cronic. În aspectul cronic apar formele de intoxicații, prin diversele disfuncții ale principalelor organe, care acționând asupra ficatului, ca laborator al organismului, duce în cele din urmă la moarte.

Fiziologic vorbind, alcoolul trece integral în sânge la nivelul suprafețelor digestive. Alcoolismul crează însă o iritație a mucoaselor, necroză, și în cele din urmă, ciroză hepatică. Influențând sistemul circulator, alcoolismul crează sau agravează, asemenea fumatului, infarctului miocardic, arterite, precum și alte forme de metabolism. Asupra sistemului nervos crează tulburări ale reflexelor, care se manifestă paradoxal.

Poate fi vorba, pe de o parte, de euforia ce se traduce prin „generozitatea" nesăbuită, abuzivă și risipitoare, specifică stărilor de ebrietate, când cel în cauză își caută „prietenii" pe la răspântii spre a-l însoți la băutură, ca apoi, când se trezește la realitate, să regrete amarnic văzându-și buzunarele goale și truda risipită…

Alcoolul, prin relaxarea pe care o aduce unor persoane, poate elimina unele forme emoționale de neliniște, sau de stress, ca suprasolicitarea. Pe de altă parte însă, alcoolismul aduce *agresivitatea* impulsivă și violentă ce se manifestă prin neliniște și prin sindromul de abstinență, cu consecințe neplăcute de tremurături, sau, și mai rău, prin forme halucinatorii, iar în cazurile mai grave apare delirium tremens, cu complicații neuropsihice, combinate cu carențe nutriționale secundare specifice, precum: halucinații alcoolice, demență alcoolică, polineurite, etc.

Pe de altă parte, alcoolismul cronic produce stări de *confuzie* cognitivă, mai ales în faza de bătrânețe, când se conjugă cu scleroza.

Alcoolismul influențează decisiv *fetusul*, creind tulburări de dezvoltare neuropsihică și fiziologică pe toată viața copilului care se naște.

Privind cauzele care provoacă alcoolismul, se pune în primul rând vina pe ereditate, ca predispoziție nativă. Apoi pe stările de stress, sau pe emotivitatea anxioasă, ce survine în conflictele sociale, sau pe simpla deprindere de a consuma alcool, care devenind obișnuință, mereu se amplifică, formând o „a doua natură" (consuetudo este quasi altera natura), adică patima înrobitoare, ce crează dependența, ce obligă repetarea ei, chiar dacă subiectul conștientizează consecințele ei nefaste, atât asupra organismului, cât și în relațiile sociale, în care viața te obligă să te adaptezi și să te integrezi, prin îndeplinirea datoriilor stabilite de normele de activitate pe care o întreprinzi.

Prin urmare, din cele de mai sus rezultă că alcoolismul ca patimă crează forma unui cerc închis și vicios de excitație energetică cu consecințe dezastruoase. Euforia violentă și delirantă pe care o creează alcoolul consumă o anumită cantitate de energie bio-psihică. În absența alcoolului se creează o decompensare nervoasă manifestată sub forma tremurului specific. Ingerând alcool, apare excitația energetică pentru a stimula buna dispoziție, dar decompresarea nervoasă involuează spre prăbușirea în delirium tremens. Altfel spus, *alcoolismul este specific paradoxului patimii, prin faptul că el creează o dependență organică, devenind otrava cerută de organism spre propria distrugere. Alcoolismul este o sinucidere prin dorința de a trăi!…*

Dacă alcoolul poate fi – așa cum am văzut – folositor organismului și vieții, în același timp el poate deveni prin depășirea măsurii un *excitant nociv,* cu urmări dezastruoase atât pentru persoana care îi cade victimă, cât și în relațiile sociale. Astfel, alcoolismul ca *toxicomanie* este considerat cel mai important factor *criminogen* al zilelor noastre, putând împinge la săvârșirea oricărei *infracțiuni;* la *acte de violență, vagabondaj, furt, viol, crime de gelozie*, etc.

Cu mențiunea că numărul celor ce consumă alcool este într-o neîntreruptă creștere, redăm o statistică dintr-un anumit loc și timp, spre a ne da seama de victimele alcoolismului. În 1981, America de Nord număra 10 milioane alcoolici, dintre care 200.000 morți anual; 50% dintre accidentele de automobil se datorează alcoolului. Tot în contul lui sunt puse 67% din

crime; 35% dintre sinucideri. Costul consumului de alcool se ridica atunci la 60 miliarde dolari. Pătrunzând printre tineri, face ravagii. S-a dovedit că alcoolul este embriotoxic. Produce leziuni grave ale sistemului nervos central, ducând de multe ori la moartea embrionului. Femeile care în timpul gestației ingeră alcool riscă să nască copii cu malformații, epileptici sau debili mintal. Pe de altă parte, alcoolismul reduce potențialul biologic și speranța de viață cu aproximativ 12 ani. Costul asistenței medicale se ridică în SUA la 120 miliarde dolari.[15]

Se apreciază că aproximativ 2/3 din americanii adulți consumă alcool. În urma acestui fapt, cel puțin 10% dintre ei au probleme sociale, psihologice și medicale. Ravagii face alcoolismul mai ales printre tinerii americani și în special printre studenți. Cu toate că este ilegal ca o persoană sub 21 de ani să cumpere alcool, totuși numărul tinerilor care consumă alcool este în continuă creștere, fiind aproape universală la tineri. Câteva date cifrice arată că sunt consumatori de alcool 51% dintre elevii de clasa a VIII-a, 80% dintre elevii de clasa a XI-a și a XII-a și 91% dintre studenții care nu au atins încă vârsta de 21 de ani. Beția ocazională este răspândită pe scară largă în campusurile universitare, ingerându-se patru sau mai multe băuturi deodată. S-a constatat că 76% dintre studenți beau ocazional, dintre care 15% s-au îmbătat de cel puțin șase ori în două săptămâni. Consecințele sunt dezastruoase printre studenți, concretizându-se prin timpul de studiu pierdut, absențe de la cursuri, accidente, destrăbălare sexuală și, în cele din urmă, probleme cu poliția. În fața acestei situații, Congresul American s-a văzut nevoit să elaboreze în 1989 *legea interzicerii consumului de substanțe psihoactive în școli și universități,* cerând instituțiilor să pună la dispoziția studenților și angajaților lor programe educaționale și servicii de consiliere privind consumul de alcool.

Pe de altă parte, s-au remarcat rate scăzute ale consumului de alcool în *Taiwan* și *China*. Se apreciază că la 50% *din populația asiatică lipsește o enzimă numită acetaldehida,* care elimină primul produs de descompunere a alcoolului. Dacă se întâmplă ca aceste persoane să consume alcool, apare disconfortul însoțit de palpitații și înroșirea feței. Această neplăcere îi determină să renunțe la alcool. În *China,* etica confucianistă interzice ingestia exagerată de alcool, încât alcoolul este considerat a fi potrivit numai pentru ocazii festive și nu pentru plăcerea personală. În schimb, în *Coreea de Sud,* consumul de alcool a devenit un obicei între asociați, după

[15] Constantin Maximilian, *op. cit.,* p. 77.

programul de lucru. S-au creat *petreceri nocturne cu concursuri privind rezistența la alcool.* Desigur, învingătorii și învinșii sfârșesc sub masă…[16]

Mass-media face cunoscut că în Europa românii se află pe primul loc privind consumul de alcool.

Din nefericire, această patimă începe încă din copilărie. Astfel, se apreciază că copiii încep consumul de alcool de la 13 ani, iar pe plan mondial numărul copiilor care consumă alcool se înmulțește în fiecare an cu 62 milioane.

Societatea depune efort susținut pentru recuperarea celor căzuți în această patimă. Dar asistența psihiatrică nu poate aduce vindecarea fără *terapia etică și educativă*. Și pe bună dreptate, fiindcă alcoolul este un drog, iar alcoolismul este o *boală*, care poate avea o cauză ereditară, dar și una morală. De aceea, atrage după sine responsabilitatea, devenind un *delict*.

7. Atitudinea moralei creștine față de băutura alcoolică

Pornind de la faptul că răul nu are natură proprie, ci este lipsa unui bine necesar, a unui bine ce se cuvine a fi înfăptuit, nici alcoolul, în principiu, nu este rău în sine. Efectele lui pot fi însă bune sau rele. Pe unii îi veselește, pe alții îi face posomorâți și triști; unora le dă impuls și energie, în schimb pe alții îi moleșește… Pe unii îi face sociabili și agreabili, vorbăreți și plini de generozitate, în timp ce pe alții îi face agresivi, violenți, sau geloși.

De aici rezultă că efectele alcoolului sunt imprevizibile. Ele depind de individualitatea fiecăruia, de sex, de vârstă, sau de modul în care fiecare se raportează la el, la măsura în care fiecare se poate stăpâni, sau la pierderea cumpătului, când omul îi devine victimă… De aceea trebuiesc avute în atenție toate acestea când analizăm atitudinea moralei creștine față de alcool.

În concret, Mântuitorul nu a promovat o asceză austeră, în genul Sfântului Ioan Botezătorul. Și nici nu avea nevoie, fiindcă dacă asceza înseamnă exersarea în virtute, El nu avea nevoie să se exerseze în virtute, fiindcă le avea pe toate în mod desăvârșit, pe când Sfântul Ioan Botezătorul avea nevoie de acest exercițiu pentru a dobândi și a crește mereu în sfințenie. Dată fiind această realitate particulară Mântuitorului, nu ne vor surprinde

[16] Eduard E. Smith, Susan Nolen-Hoeksema, Barbara L. Fredrickson, Geoffrey R. Loftus, *Introducere în psihologie*, ed. a XIV-a (trad. rom.), București, 2005, p. 310-311.

cuvintele Sale prin care combate viziunea îngustă a unora față de El. Astfel, El spune la un moment dat: „… A venit Ioan nici mâncând, nici bând, și zic: are demon. A mai venit și Fiul Omului mâncând și bând, și zic: iată om mâncăcios și băutor de vin, prietenul vameșilor și al păcătoșilor…” (*Matei* 11, 18-19). Cei ce-i aduceau Domnului astfel de acuze nu au înțeles nimic din misiunea Sa mântuitoare, de salvare a păcătoșilor, participând la viața lor, spre a-i înțelege și ridica la o viață nouă, nu spre a se coborî El la păcatul lor… Aceasta este înțelepciunea și pedagogia divină, „de-a se face tuturor toate” pentru a-i câștiga pe ei la viața ta de sfințenie, și la nici un caz a te pierde pe tine în păcatul lor… Că cei ce-I aduceau astfel de acuze nu au înțeles sensul misiunii Lui salvatoare, o dovedește și faptul că Mântuitorul le adresează un cuvânt de dezaprobare pentru orbirea lor spirituală, spunând în același context: „Am fluierat vouă și nu ați jucat; de jale am cântat și nu ați plâns” (*Matei* 11, 17).

Pe de altă parte însă, Mântuitorul, în pilda bogatului căruia i-a rodit țarina, a luat atitudine fermă față de cei care în egoismul lor rigid urmăresc întregul sens al vieții în satisfacerea poftelor nesăbuite după mâncare și băutură… Cu toate acestea, nu băutura în sine este rea, ci insațiabila poftă ce duce la patima ce înrobește viața. Cumpătarea ca măsură și stăpânire de sine rămâne regula ce se impune în atitudinea față de băutură, după însăși cuvintele Domnului: „… luați aminte la voi înșivă, ca să nu se îngreuneze inimile voastre de mâncare și băutură peste măsură” (*Luca* 21, 34).

Faptul că Mântuitorul nu a combătut băutura în sine este dovedit și de aceea că El ne-a lăsat Sângele Său ca cea mai înaltă formă de băutură spirituală, sub forma vinului, iar Apostolul precizează că „ori de câte ori veți mânca pâinea aceasta și veți bea paharul acesta, vestiți moartea Domnului până când va veni El” (*I Corinteni* 11, 26).

Sfântul Apostol Pavel ia atitudine fățișă față de cei ce devin victime alcoolului, stigmatizându-i ca fiind nevrednici pentru moștenirea împărăției lui Dumnezeu, asemenea idolatrilor, desfrânaților, lacomilor, furilor, răpitorilor… (*I Corinteni* 6, 9-10). De asemenea, Apostolul arată că folosirea peste măsură a alcoolului generează și alte păcate, în special desfrânarea: „Nu vă îmbătați de vin în care este desfrânare, ci vă umpleți de Duhul” (*Efeseni* 5, 18).

Urmând îndemnului Mântuitorului și a Sfinților Apostoli, dascălii Bisericii nu au condamnat băutura în sine, ci urmările ei nocive noii credințe, care avea menirea să cultive sfințenia vieții. Astfel, în *Pedagogul*,

socotit primul manual de morală creştină, Clement Alexandrinul recomandă *„băutura cumpătării”*, și precizează că „e bine ca băieții și fetele să se departeze pe cât mai mult cu putință de vin. Că nu e potrivit ca vârstei clocotitoare să-i torni cel mai fierbinte lichid, vinul. Este ca și cum ai turna foc peste foc. Din pricina vinului se aprind poftele lor sălbatice și arzătoare, și temperamentul lor înflăcărat… Nu căuta o băutură care să te înnebunească… Beția este o priveliște urâtă și necuviincioasă de desfrânare… Sciții, celții, iberii și tracii obișnuiesc să bea vin mult, să se îmbete, pentru că toate aceste neamuri sunt neamuri războinice și socotesc băutul o ocupație frumoasă și fericită. Noi creștinii suntem un neam pașnic; când stăm la masă nu ne insultăm; noi bem cu mintea trează, făcându-ne unul altuia urări de sănătate, ca să arătăm că suntem în legături foarte strânse cu Cel al cărui nume îl purtăm” (Cartea II, cap. II, 19, 2; 20, 3; 25, 1; 31, 1). Cât privește comportamentul la ospețe, Clement accentuează ca acesta „să fie cel făcut cu judecată! Departe să fie și deșartele petreceri de noapte, pline de beție. Cheful nu-i decât o viață dusă în beție; este frământarea unei tremurături erotice. Erotismul și beția, patimi fară judecată, trebuie să stea departe de cerul viețuirii noastre. Petrecerea de noapte însoțită de băutură este o nebunie”; „De la ospățul cel cumpătat trebuie îndepărtate și instrumentele muzicale care aprind pofta, sau care ațâță erotismul, sau care înverșunează mânia…” (Cartea II, cap. 4; 40, 1; 41, 1; 42, 1, 3).

Mai departe, de-a lundul vremii, Părinții Bisericii, ca asceți ce se exersau în virtute, au dus o adevărată luptă împotriva alcoolismului, înfierându-i în termeni duri pe cei ce-i deveneau victime morale. Sfântul Vasile cel Mare, de pildă, spune că băutura în sine duce la insațiabilitatea ce se amplifică mereu, degenerând în patimă: „Vinul însuși împinge la consumare. În loc să potolească setea, face să apară în continuare o sete nouă. Vinul arde pe bețiv și-l provoacă să bea tot mai mult… dar continuitatea plăcerii tocește senzația”[17]. Pe de altă parte, alcoolismul desfigurează înfățișarea victimei sale, în sensul că „ochii bețivului sunt livizi, pielea feții îmbujorată, respirația greoaie, limba încărcată, picioarele șovăie ca ale copiilor”[18].

În altă ordine de idei, se cuvine să arătăm că încă din secolul al II-lea apare secta encratită, întemeiată de apologetul Titian Asirianul, care

[17] Omilia XIV contra beţivilor, *PG* 31, 452c.

[18] *Ibidem*, col. 452A.

promova o abstinență totală de la vin, dar și de la căsătorie. Se vede influența maniheică, ce pleacă de la ideea că materia e rea în sine, iar spiritul trebuie să o domine prin detașarea de ea.

Tot abstinență totală de la alcool promovează și cultele neoprotestante din timpul nostru. Numai că nu toți aderă din convingere la recomandarea oficială. Mulți dintre cei ce nu aderă la alcool, îl savurează pe ascuns, devenind chiar alcoolici. Îi trădează duhoarea specifică pe care o emană, și îi demască „vinișoarele" roșii de pe obraz… Se vede că ipocrizia mândră a conștiințelor fariseice poate face carieră și printre creștinii care doresc să apară în fața semenilor lor că imită pocăința austeră a Sfântului Ioan Botezătorul, contrară a ceea ce ei numesc viața destrăbălată a lumii păcătoase.

La sfârșit, putem conchide împreună cu Sfântul Ioan Gură de Aur că „băutura este de la Dumnezeu, dar beția este de la diavol". Altfel spus, băutura nu e rea în sine. Pentru unii, în anumite situații, este chiar necesară, în timp ce altora, mai sensibili la toxinele ei, chiar în aceleași situații le dăunează. Este adevărat că mulți moștenesc prin ereditate plăcerea de a ingera alcool, fiind astfel victimele propriei naturi… Alții însă îi devin victime directe, datorită faptului că plăcerea pe care le-o provoacă alcoolul, prin gustul și efectul lui euforic și relaxant de la început, se transformă în patima care îi înrobește, rătăcindu-le mintea, derutându-le simțurile și reflexele, și slăbindu-le voința. Dacă fiecare și-ar cunoaște măsura, având puterea stăpânirii de sine la timpul potrivit, atunci oamenii ar rămâne liberi în fața alcoolului… Altfel, alcoolul devine o ispitire a plăcerii spre prăbușirea în patima ce duce la ruinarea propriei condiții umane, cu consecințe dezastruoase asupra vieții sociale, iar pentru viața duhovnicească devine o adevărată otravă, fiind generator al altor păcate și patimi, motiv pentru care Sfântul Apostol Pavel socotește bețiile și chefurile, alături de dușmănii, certuri, gelozii, dezbinări, gâlcevi, întărâtări, ca fiind fapte ale trupului, contrare lucrării Duhului în viața oamenilor. De aceea unii ca aceștia sunt în afara împărăției lui Dumnezeu (*Galateni* 5,19-21; *I Corinteni* 6,9-10). Pentru acest motiv asceții creștini socoteau alcoolul ca fiind *„demonul beției"*, adică lucrarea cea rea în viața oamenilor.

Cât privește eliberarea de nocivitatea pe care *alcoolismul* o aduce vieții omenești și comportamentului social al omului, sunt apreciabile eforturile de dezintoxicare din clinicile de psihiatrie. Toate aceste strădanii ajută voința să renunțe la ceea ce rațiunea nu acceptă… Dar nu totdeauna rezultatele sunt cele dorite, precum nici în educație idealul moral nu este

atins decât de puține persoane. Slăbiciunile firii omenești, care poartă în sine rănile păcatului, greu vor fi remediate artificial, mai ales când plăcerea intrată în fire, devenind patimă dominantă, se elimină greu, ea putând să reapară ca buruiana căreia nu i-au fost tăiate rădăcinile… În astfel de situații, noi propunem terapia duhovnicească. Harul Duhului Sfânt acționează în profunzimea firii, la rădăcina ei, efectuând o acțiune de trezire la pocăință, ca schimbare de mentalitate, și întărind voința, schimbă comportamentul printr-o hotărâre eroică de a renunța la tot ceea ce poate duce la păcat. Printre foarte multele reușite de acest fel, ne vom referi la una singură, legată de numele *preotului misionar Iosif Trifa*, cu roade dintre cele mai bogate în salvarea atâtor persoane, atâtor credincioși aparținând Bisericii noastre, de la boala alcoolismului. Folosind metodele de trezire la viața cea nouă în Hristos, preotul misionar Iosif Trifa numește alcoolul, asemenea asceților creștini, *„duhul diavolului”* și, ca un condeier popular fără egal, a scris și difuzat o „armată” de cărți împotriva alcoolismului, reușind să schimbe conștiințele și comportamentul celor înrobiți de băutura care aduce atâta tulburare și necaz în viața personală și în relațiile sociale ale oamenilor. Iată ce scria acest luptător contra alcoolului în „Cuvântul înainte” al cărții „Alcoolul – duhul diavolului”, în 1936: „Cartea aceasta este rodul unei munci și preocupări de 14 ani. Prin anul 1921 am pornit o mișcare pentru combaterea alcoolismului în poporul nostru. Este aceasta o plagă grozavă de care s-au ocupat și alții, însă, spre deosebire de alții, noi am pornit lupta în numele Domnului și cu puterea Domnului. L-am târât pe vrăjmașul alcool acolo unde singur se poate birui: pe câmpul de luptă al Evangheliei. Am înfiripat marea cruciadă religioasă contra alcoolului – mișcarea «Oastea Domnului» – și am secerat biruințe neașteptate. Oastea Domnului are astăzi peste 100 mii de luptători și pășește biruitor pe toată întinderea țării. Încă o dată s-a adeverit că alcoolismul și alte patimi rele nu se pot combate cu sfaturi și conferințe, ci numai cu puterea Evangheliei. Lucrurile cele mari le face și azi credința și Evanghelia. Ceea ce n-au putut face – pentru combaterea alcoolismului – toți medicii din toată țara, toate conferințele, toate «Temperanțele» și toate ministerele sănătății publice – iată a făcut o umilă și smerită «Oaste» care a pornit la luptă în numele Domnului. Zeci de mii de suflete au scăpat, prin această mișcare, din lanțurile diavolului-alcool. Slăvit să fie Domnul care ne-a învrednicit să facem această lucrare! A Lui este lupta, a Lui sunt izbânzile și biruința”.[19]

[19] Preot Iosif Trifa, *Alcoolul – duhul diavolului*, ed. III, Ed. Oastea Domnului, Sibiu, 2001.

8. Încercări de recuperare

Încă de la început trebuie să recunoaștem că recuperarea toxicomanilor este foarte dificilă și grea. Ei sunt victimele propriei lor aspirații. Chiar dacă recunosc starea deplorabilă în care se află, lor nu le-a mai rămas decât o singură soluție a vieții: drogul. E singurul sens de a exista. De aceea, bătălia pentru drog e pe viață și pe moarte.

Având efecte dezastruoase asupra individului și a relațiilor lui sociale, statele lumii au elaborat legi, spre a sancționa fără milă pe traficanții de droguri. Există o adevărată poliție specializată în acest sens. Și cu toate astea, drogurile circulă, fiindcă aduc venituri imense celor ce le comercializează, ruinând în schimb economic pe cei ce au devenit victimele lor.

Nu numai poliția, ci și medicina este angajată în opera de recuperare a victimelor de pe urma drogurilor. S-au încercat și se încearcă tot felul de metode terapeutice. Unii susțin că cei aflați sub dominația drogurilor trebuie total detașați de droguri, și astfel acești pacienți sunt ținuți într-o totală izolare, în închisori special amenajate. Alții încearcă să trateze toxicomania printr-o micșorare treptată a dozei, sau cu tranchilizante, sau altă medicație ce nu crează dependență.

La polul opus se află cei care consideră că toxicomania nu trebuie considerată flagel social, și propun ca celor ce consumă droguri să nu li se pună interdicții dure în folosirea lor, ci să fie convinși ca ei singuri să renunțe la ele. În optica unei societăți individualiste, subiecții trebuie cât mai de timpuriu responsabilizați, ca opțiunilor libere să le urmeze asumarea riscurilor ce decurg din consumul de droguri.[20]

După cum am văzut, toxicomania crește tot mai mult prin pierderea reperelor sacre și a valorilor universal admise de grupul social. Pentru acest motiv, un rol important în combaterea toxicomaniei îl are Biserica, atât pe plan social, cât și pe plan pastoral.

Am văzut că atât alcoolicii, cât și toxicomanii sunt considerați delicvenți și bolnavi. Biserica nu-i va judeca în calitatea lor de delicvenți, ci va căuta să-i salveze, prin metodele și formele specifice, din nenorocita lor stare de bolnavi, fiindcă „cei bolnavi au nevoie de doctor, iar nu cei sănătoși" (*Matei* 9, 12), a spus Mântuitorul, iar Bisericii îi revine misiunea

[20] *Larousse*, cit., p. 569.

samariteană de a-i încorpora pe toți păcătoșii în atmosfera de har a Trupului lui Hristos, fiind primiți și tratați în comuniunea eclezială ca fii și ca frați.

Se impune apoi o adevărată lucrare de reeducare creştină a celor căzuți victime toxicomaniei, redobândind încrederea în bunătatea Părintelui ceresc.

Încă de la început am remarcat că drogul urmărește să umple golul aflat într-un suflet dezorientat, care caută orb o împlinire nefondată și până la urmă bizară. Într-o judicioasă determinare a păcatului s-a arătat că acesta *„este o încercare de a umple un gol”* (Simone Weil). Ne-am fi aşteptat să se spună acest lucru despre virtute, fiindcă păcatul însuși ar fi golul ce se cuvine a fi înlocuit. El e întunerecul care dispare odată cu apariția luminii.

În definiția amintită însă, păcatul este determinat ca încercare personală de a umple sufletul gol, mai precis sufletul devenit gol prin scoaterea lui Dumnezeu din el. Fără Dumnezeu, sufletul devine gol, zbătându-se în zbuciumul unei căutări haotice de a-l umple. Această irezistibilă tensiune de a umple vidul sufletesc pentru a-și regăsi propria identitate poate deveni păcat, atunci când golul sufletesc este compensat cu tot felul de surogate. Un astfel de surogat este și drogul. Pentru aceasta, toxicomania este o patimă. Omul își caută orbește prin toxicomanie sinuciderea. Aceasta este de altfel marea înșelare a patimii: ea te ademenește pentru a te ucide. Toxicomania ca încercare de a umple un gol este în fond păcatul ce se transformă în patimă ucigătoare, fiindcă „răsplata păcatului este moartea” (*Romani* 6, 23). De aceea, toți cei ce au cu adevărat pe Dumnezeu în suflet nu au nevoie de droguri. Ei nu au nevoie de substitutive false atâta timp cât posedă autenticul vieții lor. Ei nu sunt niște căutători de elixir, fiindcă Dumnezeu, care se află în sufletul și viața lor, este totul. El e pentru ei „calea, adevărul și viața” (*Ioan* 14,6).

Pentru salvarea acestor bolnavi spirituali, Biserica, venindu-le în întâmpinare, va utiliza metodele specifice ale reconvertirii lor spre viața de har, așa cum am văzut că s-a realizat în cazul alcoolismului… Întrucât patima constituie pierderea vieții de har, readucerea acestor împătimiți la viața lui Hristos constituie programul misiunii Bisericii în lume. Cuvântul lui Dumnezeu le va descoperi lumina harului în comuniunea vieții celei noi în Hristos. Rugăciunea le va umple golul cu viața divină. Spovedania îi determină să-și analizeze conștiința și să ia hotărârea de îndreptare. Euharistia le va împărtăși pe însuși Izvorul harului, iar Maslul le oferă harul tămăduirii sufletești și trupești.

Rămânerea în starea de har și angajarea activă ca membru al Trupului lui Hristos la viața de sfințenie a Bisericii reprezintă o asceză constantă în scopul dobândirii caracterului religios moral-creștin. Apoi, cei atrași în viața Bisericii vor fi antrenați în multiplele activități misionare, caritative și gospodărești spre a-și consolida apartenența ca membre active ale Trupului lui Hristos. Acest fapt rămâne de o covârșitoare importanță educativă în exercitarea misiunii terapeutice a Bisericii.

Prin urmare, harul lui Dumnezeu și reintegrarea activă a celor împătimiți de drog în viața Bisericii îi va putea elibera de sub obsesia chinuitoare a patimii, oferindu-le un orizont veșnic deschis vieții lor spirituale în Dumnezeu.

Ingineria genetică și clonarea în fața misiunii creștine

S-a arătat că „expresia cea mai autentică a revoluției tehnico-științifice contemporane o reprezintă descoperirile genetice, care au pus bioetica în situația paroxistică a semnificațiilor lor umane, căci cercetările genetice transcend sfera individuală și pot fi surse de angoasă publică atât pentru efectele orizontale (în familie), cât și verticale (în descendență), atât pentru viața privată, cât și pentru individ, cât și pentru comunitate. Cercetările făcute pe genomul uman privind riscul bolilor ereditare pot genera astfel conflicte între nevoile sănătății publice privind reducerea riscului de boli ereditare și libertatea de reproducere umană, cât și între libertatea omului și drepturile sale la un patrimoniu genetic nealterat, în interesul comunității și chiar al speciei umane… În fața cercetărilor și descoperirilor genetice, etica reacționează cel mai adecvat în virtutea drepturilor naturale ale omului. De aceea, deși scopul unei cercetări genetice poate fi combaterea unei boli, el nu va putea fi ameliorarea speciei umane, pentru că normalitatea vieții sociale este de domeniul legilor social- juridice și de domeniul științei biologice”.[1]

1. Datele problemei

Sub numele de *inginerie genetică* înțelegem anumite tehnici recent apărute de recombinare (reașezarea secvențelor de ADN) artificială a materialului genetic provenind de la organisme vii, în scopul producerii controlate a unor ființe noi, in vitro.

Derivat din limba greacă, cuvântul *„clonă”* înseamnă *„vlăstar”*, adică totalitatea indivizilor genetic uniformi. Ea se aplică atât la plante, cât și la animale. La acestea din urmă, procesul de clonare este mai complex. Practic, se efectuează prin participarea unei celule la care se face enuclearea (scoaterea nucleului) și așezarea în locul lui a unui nucleu de la altă celulă, provenită de la specii identice sau apropiate genetic.

[1] Gheorghe Scripcaru, Aurora Ciucă, Vasile Astărăstoaie, Călin Scripcaru, *Bioetica, științele vieții și drepturile omului*, Iași, 1998, p. 78-79.

După obținerea clonei, aceasta se pune în uterul „mamei surogat” („de împrumut”), unde se dezvoltă o nouă viață și o nouă ființă.

Interesul pentru ingineria genetică și clonare se datorează experiențelor efectuate în 1954 de către R. Briggs și T.J. King, prin *eliminarea nucleului unui ovul și înlocuirea cu nucleul unei celule somatice*. Experiența nu a reușit însă decât în 1979, când, prin îmbinarea tuturor cunoștințelor de embriologie și genetică, alături de o tehnologie adecvată, au apărut primele animale identice genetic. Dar abia în 1983, Davor Salter și J. Mc. Groth au reușit să cloneze un șoarece. Experiențele au continuat la pești, dar nu au fost suficient de convingătoare.[2] Abia în 1997 s-a reușit să se cloneze un mamifer, „celebra” oiță Dolly, prin înlocuirea, cu ajutorul tehnologiilor specializate, a nucleului ovulului unei oi cu nucleul unei celule a glandei mamare, apărând astfel, pe *cale asexuală, organisme identice genetic*.

Pentru a înțelege mai bine sensul și variatele aspecte ale ingineriei genetice, se cuvine mai întâi să facem câteva precizări elementare, privind locul ei în cadrul vieții biologice.

Este cunoscut faptul că celula umană este formată din membrană, protoplasmă și nucleu. Componentul principal al celulei este nucleul, format din cromatină, al cărui constituent principal este *acidul dezoxiribonucleic (ADN)*. Dacă cromatina este forma de existență a ADN, cromozomii constituie forma de organizare a acestui complex. Având aceeași compoziție cu a nucleului, cromozomii constituie materialul nuclear în activitatea specifică diviziunii.

Celulele somatice conțin cromozomi sub formă de pereche: $2n = 46$.

În cele 23 de perechi, un cromozom provine de la un părinte, iar alt cromozom provine de la alt părinte. Celulele sexuale numite *gameți* conțin numai unul din cromozomii pereche: $n = 23$. Tot în cromozom se află și *genele.* Fiecare cromozom conține aproximativ 100.000 de gene. Ele sunt segmentate de ADN, în care este înscrisă informația ereditară, asigurând transmiterea însușirii la urmași. Genele sunt așezate de-a lungul cromozomului, asemenea unor mărgele pe un lanț. Fiind în legătură cu condițiile mediului, ele determină caracterele individuale: grupa sanguină, înălțimea, culoarea ochilor și a părului.

Omul se dezvoltă dintr-o singură celulă numită *zigot* (ou) prin divizare, formându-se țesuturile și organele.

[2] Constantin Maximilian, *Drumurile speranței*, București, 1989, p. 58.

Diviziunea poate fi *directă,* prin scindarea în două celule fiice; și *indirectă,* numită *cariokineză.* Aceasta se împarte în *mitotică* (sau somatică) și *meiotică* (sau reducțională). Cea mitotică (somatică) are înmagazinată în ADN-ul din cromozom aceeași informație genetică, pe când cea meiotică, caracteristică celulelor sexuale, numărul cromozomilor se reduce la jumătate, încât gameții conțin doar jumătate din numărul de cromozomi prezenți în celelalte celule din organism. Între cromozomii pereche (unul matern, altul patern) are loc în cursul meiozei un schimb reciproc de gene. De reținut că atât ovulele cât și spermatozoizii sunt extrem de variaţi sub aspect genetic, motiv pentru care și indivizii se deosebesc între ei, neputând exista două persoane identice.

Cromozomii moșteniți ca o unitate de la un părinte poartă denumirea de *genom*. Acesta cuprinde între 50.000 – 100.000 de gene cu o estimare de 3,5 miliarde de baze perechi. Celulele având același genom intră în procesul de diviziune mitotică. Prin segmentarea oului și diferențierea celulară se formează embrionul, fetusul și nou-născutul. Acesta va avea în fiecare celulă zestrea genetică de la ambii părinți (câte 23 de cromozomi de la fiecare).

Ingineria genetică este posibilă datorită faptului că, întocmai unei holograme, *fiecare nucleu al unei celule somatice conține codul genetic al întregului organism*. Prin tehnologia „ADN-ului recombinat" (ADNr) este posibilă schimbarea structurii genetice a unui organism prin introducerea unor gene străine, fie în mod direct prin procesul numit „transformare", fie prin transmiterea virală cunoscută sub numele de „transducție". Tehnologia numită de regulă „îmbinarea genelor", deși limitată la bacterii și la unele plante, deschide calea spre manipularea genetică a oricăror forme de viață, inclusiv cea umană".[3]

Prima moleculă de ADN recombinat a fost realizată în 1971, fiind compusă din ADN străin inserat într-o moleculă vector (vehicul) plasmidă. Această recombinare artificială a ADN, adică reașezarea secvențelor de ADN, se mai numește și clonare *moleculară*, sau clonarea genei, deoarece moleculele compuse din genă și plasmidă într-o celulă gazdă pot fi înmulțite în masă dând naștere unei linii de organisme identice genetic care pot sintetiza în cantități controlabile substanța (chimic pură) determinată

[3] John Breck, *Darul sacru al vieții*, trad. P.S. Irineu Bistrițeanul, Cluj-Napoca, 2001, p. 239.

de gena implicată.[4] S-a ajuns la o adevărată *„industrie a genei”*, având ca temei *proprietatea genei clonate de a funcționa într-un microorganism, sau în orice altă celulă, în care produce o substanță chimic pură specifică*.[5]

2. Succesul ingineriei genetice la plante și animale

O contribuție substanțială la dezvoltarea industriei genei a avut-o transformarea bacteriilor „în recipiente excepționale pentru complexe plasmidă + genă străină care, alături de propria înmulțire în masă, pot sintetiza în cantități controlabile substanța determinată de gena clonată”.[6] Trecând din laborator în bioreactoare gigantice, bacteriile manipulate genetic au fabricat la scară industrială substanțe farmaceutice, precum insulina și interferonul, de 200 de ori mai ieftin decât cel extras din sângele uman.

În 1973 s-au obținut organisme transgenetice (organism superior de animal sau plantă, purtător de gene de la altă specie). Astfel, injectându-se ADN exogen (gena B-globinei de la iepure, clonată), în celulele embrionilor de șoarece, au rezultat șoareci care fabricau B-globulină de iepure.[7]

În 1982 s-a injectat în celulele embrionilor de șoarece gena hormonului de creștere de la șobolan și s-au obținut șoareci uriași.[8]

La plante s-au obținut genotipuri transgenetice la floarea soarelui (în care a fost transferată o genă de la fasole); la fel la tutun, în care a fost transferată o „genă insecticidă”, etc.[9]

Folosind tehnici de unire a lanțurilor genelor, s-a reușit ca, introducând materialul genetic de la licurici în planta de tutun, aceasta să strălucească în întuneric.[10]

---

[4] Teofil Crăciun, Luana-Leonora Crăciun, *Dicţionar de biologie*, Bucureşti 1989, p. 17.

[5] *Ibidem*, p. 146.

[6] *Ibidem*.

[7] *Ibidem*, p. 261.

[8] *Ibidem*.

[9] *Ibidem*.

[10] J. Breck, *op. cit.*, p. 239.

3. Ingineria genetică și clonarea în fața condiției umane

Trecând de la teocentrism la antropocentrism, omul se consideră stăpânul creației, capabil să-i răstoarne legile, spre a-i „stoarce" beneficiile. De multe ori însă luciferica încredere în forțele sale creatoare se întoarce distructiv împotriva speciei umane și a planetei însăși. Un exemplu îl oferă și ingineria genetică și clonarea, considerată cea mai senzațională descoperire a sfârșitului de mileniu.

În 1970 a început sinteza artificială a genelor, făcând posibilă manipularea informației ereditare.[11] În fața acestei performanțe, „biologia vrea să regândească viața, să o controleze. Medicina vrea să controleze viața din momentul fecundației până în cel al morții. Genetica își propune să desființeze Programul Genomului Uman, spre a identifica și localiza cele câteva zeci de mii de gene umane care ne definesc ca indivizi și specie, permițându-i astfel să controleze „destinul uman", dirijându-i evoluția. Nu ne va mira că programul numit *„Biologia fără frontiere"* ar putea să transforme omul într-un animal sau în supraom, cu tinerețe mult prelungită".[12]

Pe la mijlocul secolului trecut s-a afirmat că ingineria genetică va putea programa ființe umane superioare, cu comportament etic, de generozitate și altruism. Această utopie a rămas însă fără finalitate, deoarece nu s-a ținut cont de realitatea păcatului moștenit în natura umană.[13] Etica ingineriei genetice va avea succes real numai atunci când împlinirea potențialului uman va fi centrată pe Dumnezeu, Creatorul, Mântuitorul și Sfințitorul creației.

Mai spectaculară este dorința „americanilor pentru clonarea lui Elvis" (The Americans for Cloning Elvis), sau apariția organizației „Creștinii pentru clonarea lui Iisus" (Christians for the Cloning of Jesus). Aceștia din urmă au publicat următorul manifest: „Prieteni, nu putem să stăm și să-L așteptăm pe Iisus. Mulțumită progreselor științei, putem recolta probe de ADN de pe giulgiul din Torino și le putem folosi pentru a clona a doua venire!… Prieteni, ar trebui să clonăm câte un Iisus pentru fiecare persoană care vrea unul! Orice femeie care dorește L-ar putea concepe imaculat pe

---

[11] George Stan, *Teologie și bioetică*, Alexandria, 2001, p. 79.

[12] *Ibidem*, p. 80.

[13] J. Breck, *op. cit.*, p. 240-241.

Iisus. Ți-ajunge cât ai comunicat cu Dumnezeu prin intermediul pastorului sau al preotului tău! Dacă ai o întrebare pentru Dumnezeu, poți să suni, pur și simplu, acasă și să I-o adresezi. Imaginați-vă, numai, o lume cu câte un Iisus în fiecare gospodărie. Acesta este paradisul".[14]

Ajungându-se în stadiul de a se studia structura genetică a embrionului, după care va urma cea a zigotului înainte de implantarea intrauterină, se va putea identifica destinul biologic al individului, înscriindu-se în *fișa lui genetică* coeficientul de inteligență, bolile pe care le va avea, precum și anii pe care îi are de trăit.[15] Va fi cu totul ieșit din comun dacă aceste date vor fi folosite în scopul tratării unora din cele 3500 de boli ereditare. Dar datele din fișa genetică se pot întoarce și împotriva omului. Dacă la angajarea în serviciu va fi obligatoriu *buletinul genetic*, prin care se va cunoaște coeficientul de inteligență, ca și viitoarele boli, patronul îi va refuza angajarea, iar casele de asigurări sociale îi vor retrage protecția. Tot în baza acelui buletin biologic se va putea stabili cine are dreptul de a se naște. Astfel de situații vor reînvia *mișcarea eugenistă*, care, având ca scop ameliorarea speciei umane și crearea ființelor perfecte, va interzice să apară în lume handicapați.[16]

Este locul să precizăm că *precursorul eugeniei este rasismul*, la care din nou s-ar putea ajunge dacă nu se va crea o societate deschisă influențelor pozitive ale umanității. Este cunoscut faptul că rasismul a fost precursorul *eugeniei naziste* care a exterminat peste 70.000 de bolnavi psihici prin macabra lege a euthanasiei, legea din 1933 de sterilizare a celor cu anomalii ereditare, din 1937 de sterilizare a bastarzilor, sau din 1939 de condamnare a căsătoriilor interetnice. Din nefericire, justificarea acestor legi s-a făcut și din considerentele științifice ale lui Broca, Galton, Lorenz, Fisher, Gobineau, Darwin, sau ale unor sociologi sau filosofi ca Wilson, Nietzsche sau Hegel.[17]

Dar îngrijorarea eugeniei nu trebuie să se refere numai la o „super-rasă" anticipată de naziști, ci la un pericol și mai mare, cel al producerii unei *sub-specii humanoide* spre a servi drept o clasă de sclavi. În 1989, oameni de știință italieni au creat deja un antropoid dintr-o mamă cimpanzeu și un tată uman. Datorită unor „probleme etice", experimentul a fost întrerupt la stadiul embrionar. Aceasta nu înseamnă însă că instanțele de brevetare nu

---

[14] Oana Grancea, *Ce este clonarea*, Bucureşti, 1999, p. 49-50.

[15] *Ibidem*, p. 81.

[16] *Ibidem*, p. 84.

[17] Gh. Scripcaru şi colab., *op. cit.*, p. 81.

vor pune în circulație „omul-maimuță”. Consecințele unei astfel de situații vor fi tot pe atât de dezastruoase ca armele nucleare.[18]

Pentru a nu rămâne însă derutați și pesimiști față de formele excentrice mai sus amintite, se cuvine să ne referim, în replică, în cadrul ingineriei genetice și al clonării, la *„terapia genetică”*. Aceasta implică examinarea părinților în devenire pentru a se vedea dacă există pentru copii riscul de a moșteni diferite defecte genetice, precum și intervenții prenatale și postnatale pentru corectarea acestor defecte. *Scopul său este terapeutic, și nu eugenic* sau „inovațional”, urmărind vindecarea unui defect, și nu sporirea unor caracteristici considerate dezirabile… Expresia „inginerie genetică” ar trebui restrânsă la manipularea materialului genetic pentru scopul eliminării genelor anormale sau inserția altora, pentru a obține trăsăturile dorite.[19]

Tehnicile actuale conferă într-adevăr omului posibilitatea de a *clona*. Astfel, între anii 1952-1956 s-a reușit clonarea broaștei transferând într-un ovul denucleat nucleul unei celule embrionare, și astfel s-a reușit să se obțină dezvoltarea unui mormoloc. În 1997, prin nașterea oiței Dolly, oamenii de știință au demonstrat posibilitatea de a clona un mamifer pornind de la nuclee ale unor celule diferențiate (în cazul de față, nucleul unei celule a glandei mamare).[20]

Din nefericire însă, celebra oiță a murit prea devreme. Se apreciază că totuși era prea bătrână încă de la naștere, și… i-a venit sorocul…

Marea întrebare ce se pune, se referă la *dreptul de a clona oameni*. Președintele SUA și Convenția Europeană a Drepturilor Omului s-au opus cu hotărâre. Tot în această direcție, Comisia Parlamentului European de Bioetică și Plenara Parlamentului European din anul 1992 au interzis brevetarea genomului uman, a corpului și elementelor sale, au interzis modificarea identității genetice a corpului în scop neterapeutic, ca fiind contrară demnității persoanei. Dar știința nu poate fi normată etic, iar consecințele descoperirilor științifice nu pot fi prevăzute. În orice caz, aplicarea rezultatelor științifice în afara unor criterii etice sau legale poate constitui un pericol grav pentru om.[21]

Pe de altă parte, avantajele tehnicii de înmulțire asexuată, sunt:

---

[18] J. Breck, *op. cit.*, p. 251.

[19] *Ibidem*, p. 238-239.

[20] G. Stan, *op. cit.*, p. 85.

[21] Gh. Scripcaru şi colab., *op. cit.*, p. 103.

1. Posibilitatea de a produce indivizi cu calități excepționale, fapt care ar duce la îmbunătățirea rasei umane;

2. Posibilitatea de a produce numai indivizi sănătoși, fără maladii transmise ereditar;

3. Posibilitatea ca familiile sterile să aibă copii, așa cum și-i doresc, cu celule luate de la celebrități, sau de la soț sau soție;

4. Posibilitatea tratării unor afecțiuni cardiace prin clonarea celulelor unei inimi sănătoase și injectarea acestora în zonele în care s-au produs afecțiuni. Aceste celule ar urma să fie folosite la înlocuirea celor uzate.[22]

Este greșită teoria geniocrației prin clonare, înțelegând că prin clonare putem crea genii. „O clonă nu este o reeditare a individului! Copiază doar zestrea genetică a celui clonat, nu și personalitatea lui. Dezvoltarea psihicului, a personalității umane, depind într-o măsură covârșitoare de mediu, de factorii externi. Clonarea lui Einstein, de pildă, ar fi copia genetică a lui Einstein. Pentru a avea, însă, personalitatea lui, ar trebui să parcurgă experiențele individuale pe care le-a parcurs adevăratul Einstein, secvență cu secvență, minut cu minut. Admițând că s-ar putea crea o „lume" experimentală a geniilor, unde clonele să fie crescute în condiții optime pentru dezvoltarea potențialului lor intelectual, cine ne dă dreptul să folosim oameni, fie ei clone, fie și fără un statut juridic cert, ca subiecți ai unui experiment pe viață? Psihologul german care și-a folosit fetița drept subiect de experiment, încercând să demonstreze rolul ambianței sociale în dezvoltarea mentală a omului, a fost trimis la închisoare. În urma lui a rămas o fetiță ratată pe viață din cauza experimentului la care a supus-o avântul științific necontrolat al propriului său tată.[23]

De aici vedem că prin clonare se pune în funcție mașina de fotocopiat a ființei umane, deoarece asemănarea dintre persoana umană și clonă este precum cea dintre tabloul unui obiect și obiectul însuși. Interesantă, dar greșită este aprecierea acelora care consideră că *prima clonare din istoria omenirii este formarea Evei din coasta lui Adam*. Numai că această formare nu este o copie. Eva nu este o copie a lui Adam. „Scoaterea Evei din Adam înseamnă că Eva a fost cuprinsă virtual în Adam și înainte de aducerea ei distinctă la existență. Dar ea a fost în Adam nu ca ceva identic cu el, și deci ea nu este rezultatul unei singure dezvoltări a lui. Omul este bipolar în sine însuși. Numai așa este o ființă dialogică… Adam a fost totdeauna

[22] Pr. Claudiu Dumea, *Omul între „a fi" sau „a nu fi"*, Bucureşti, 1998, p. 95.

[23] Oana Grancea, *op. cit.*, p. 52.

Adam-Eva. Se poate spune că aceste două aspecte (masculin și feminin) ale omului sunt în așa măsură inseparabile, în iubirea lui Dumnezeu, că o ființă umană, luată izolat și considerată în sine, nu este deplin om… Fiecare este la fel de om, dar integritatea umană și-o trăiesc numai împreună, în completarea reciprocă”.[24]

4. Privire critică

După cum am văzut, în domeniul agriculturii și al producției de animale, ingineria genetică reprezintă o adevărată revoluție benefică vieții. S-a reușit realizarea plantelor care să-și producă propriile insecticide, îngrășăminte cu nitrogen și mecanisme de stopare a înghețului. Au fost create enzime care dizolvă și consumă deșeurile industriale. Se vorbește astăzi de „bioremediere” prin folosirea unor microbi ca bacteriile și fungii pentru a înlătura preparatele chimice toxice. Se speră într-o nouă *„revoluție verde”* spre a întâmpina, mai ales în țările în curs de dezvoltare, nevoile unei populații în curs de creștere.

Pe de altă parte, aceste binefaceri sunt privite de mulți ca fiind o adevărată nenorocire, datorită faptului că nu s-au detectat efectele negative privitoare la degajarea de bacterii și viruși transformați genetic. S-a atras atenția că producerea de specii uniforme în agricultură slăbește rezistența acestora la schimbările atmosferice și la insecte. Alte obiecții sunt de natură ecologică. S-a arătat că recoltele realizate genetic, hibridate cu alte varietăți, pentru a crea „super-plante” și alți hibrizi, pun în mare pericol stabilitatea ecologică.[25]

În cadrul *producției de animale,* ingineria genetică poate ajusta mărimea, greutatea, puterea animalelor, calitatea cărnii etc. Oamenii de știință scoțieni care au produs oița Dolly au reușit să cloneze și șoareci, manifestând optimism în posibilitatea aplicării și la alte specii. Privind industria farmaceutică, materialul genetic uman, fiind introdus genetic în diverse animale, va produce medicamente, folosite în urma clonării pe plan mondial.

Dar, ca și în cazul plantelor, amestecul în procesul micro-evolutiv al selecției naturale poate micșora fondul genetic cu consecințe nebănuite.

---

[24] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* vol. I, Bucureşti, 1978, p. 121.

[25] J. Breck, *op. cit.,* p. 241-242.

De pildă, introducerea hormonilor umani de creştere în porci a produs o varietate afectată de strabism și artrită.[26]

Privind acum posibilitățile și hazardurile biologice legate de ingineria genetică umană, vom face deosebirea între *tehnicile terapeutice și cele eugenice* (inovatoare).

În cadrul tehnicilor terapeutice, ingineria genetică poate fabrica insulina umană, interferonul (proteină care apără de infectarea cu viruși a celulelor canceroase). Apoi, detectarea și corectarea în stadiul embrionar primar, înaintea afectării creierului și a sistemului nervos, a defectelor genetice *in utero*. Se caută medicamente pentru bolile ereditare, precum: hemofilia, distrofia musculară, fibroza cistică. Este în studiu vaccinul pentru tuberculoză, iar altele pentru tratarea leprei şi malariei. Cercetările se îndreaptă spre alinarea unor boli psihice, precum: depresia, schizofrenia etc., sau a celor degenerative, precum: Parkinson, Alzheimer, ca și unele forme de cancer. Nu este lipsit de atenție nici tratamentul dereglărilor imunologice: ADA (deficit de adenozin diaminoză) și SIDA.[27]

5. Aspecte etice

Sub aspect etic, ingineria genetică se află sub semnul întrebării în multe din formele în care este angajată. Mai întâi însă câteva constatări practice:

1. Costurile cercetărilor în aplicarea ingineriei genetice sunt extrem de mari, încât sub „legile nemiloase” ale pieței, viața și moartea vor fi în mâna celor care vor avea posibilități să plătească mai bine.

2. În legătură cu aplicarea ingineriei genetice se pune legitima întrebare: cine va stabili, și după ce criterii, standardele și limitele experimentelor? Se pare că tot după criteriul profitului.

3. În cazul în care examinarea genetică ar deveni legală și obligatorie, se ridică următoarele întrebări:

a) Dacă chirurgia genetică și alte terapii nu pot corecta anomaliile in utero, mama va fi obligată legal să avorteze?

b) Dacă prin examinarea genetică s-ar constata că prin fiul lor s-ar slăbi fondul genetic uman, candidaților la căsătorie li s-ar refuza certificatul respectiv pentru întemeierea familiei?

---

[26] *Ibidem*, p. 243.

[27] *Ibidem*, p. 243-244.

c) În cazul în care părinții poartă gene anormale, se impune obligatoriu sterilizarea. Întrucât toți oamenii posedă vreo șase gene anormale, este necesar să clasificăm defectele în funcție de posibilul pericol pe care îl reprezintă?

d) Se va accepta infanticidul, ca aplicare a euthanasiei active pentru nou-născuții cu defecte genetice, fără speranță de îndreptare, spre a-i scuti de durere, iar pe părinți de întregul cortegiu moral și material ce decurge de aici?

e) Cine își va asuma responsabilitatea pentru eventualele rezultate dezastruoase ale ingineriei genetice asupra omului și asupra societății, precum și pentru posibilele dezastre ecologice și epidemii?[28]

6. Limitele experiențelor genetice

Practicarea ingineriei genetice „fără frontiere" este o extremă care defavorizează aplicarea ei biologică atât la nivelul plantelor și animalelor, cât mai ales la nivelul omului.

1. Dat fiind riscul moral de a transmite generațiilor viitoare consecințele dezastruoase ale ingineriei genetice, ale cărei cercetări mereu se amplifică, se cuvine să acționăm pentru limitarea acestora la aspectele pozitive care și-au arătat deja eficiența. Este necesară, de pildă, căutarea unor măsuri terapeutice pentru corectarea defectelor genetice ale celulelor somatice. Ar trebui chiar încurajată căutarea respectării demnității și integrității subiecților umani, și amânate experiențele legate de celulele embrionare umane.

2. Dat fiind faptul că clonarea umană plasează determinarea vieții umane cu caracteristicile ei în mâna omului, și nu a lui Dumnezeu, ne declarăm împotriva ei, precum și a oricăror forme de experiment care compromit integritatea și demnitatea persoanei, cum ar fi utilizarea în scop comercial a embrionilor umani, ca și amestecul materialului genetic uman cu cel al animalelor și plantelor.

3. Dacă s-ar lua măsuri de protecție, ingineria genetică a vieții bacteriilor și plantelor poate produce rezultate pe măsură să justifice sub aspect moral și comercial experimentele ei.[29]

---

[28] *Ibidem*, p. 244-246.

[29] *Ibidem*, p. 247-248.

7. O senzație fără finalitate

Pentru a crea senzații la capitolul clonei umane, atât de discutată, secta numită a *raelienilor* a anunțat public apariția la 26 decembrie 2002 a unei noi Eva, de data aceasta prin clonare; și nu oricum, ci prin inseminarea artificială de către extratereștrii numiți elohimi. De fapt însuși liderul sectei, Claude Vorilhon s-a născut la 25 decembrie 1945 din inseminarea artificială a mamei sale cu un elohiem, ființă extraterestră. După încercări de afirmare în muzică ușoară, curse automobilistice și jurnalism, Vorilhon a fost dus pe planeta extratereștrilor prin OZN-uri, aceștia schimbându-i numele în *Raël,* care se tălmăcește *„mesager”,* fiindcă avea menirea de a pregăti venirea elohimilor pe pământ. În imaginația raelienilor, elohimii aveau o înfățișare stranie: patru picioare, părul negru, lung, ochii ca migdala, pielea verde. Acești elohimi, susțin raelienii, au creat primele forme de viață de pe pământ, cu 25000 de ani în urmă, din ADN aflat în laboratoare. Reprezentanții sectei comunică cu acești extratereștrii prin OZN-uri.

Secta raelienilor este de tip iudeo-nazist, având ca simbol svastica nazistă înscrisă în steaua lui David. Având un caracter hedonist-ateist, raelienii proclamă conducerea mondială a geniocrației. Socotindu-se egali cu Dumnezeu, Raël spune că prin clonare se poate oferi lumii viața veșnică. În acest scop, ei pregătesc pentru extratereștri construirea unei ambasade. Spre a se elibera de tradițiile moralei iudeo-creștine, elohimii i-au îndemnat să practice „meditația senzuală” (o combinație de sexualitate și senzualitate). Secta nu are prea mulți adepți (55000), răspândiți în 84 de țări, cu centrul în Geneva și Canada.[30]

Nu putem face prea mult comentariu asupra senzaționalei clonări, întrucât afirmațiile nu sunt demonstrabile științific, ele aparținând mai mult povestirilor științifico-fantastice…

8. Poziția misionar-pastorală a Bisericii

Prima problemă pe care o pune Biserica în fața clonării este cea a sufletului, care este de origine divină și specific persoanei umane. Întrebarea „de unde își ia clona sufletul?” rămâne fără răspuns.

[30] Amănunte despre secta raelită: Philippe Aziz, *Magii secolului XX,* Bucureşti 1995; Jean Vernette, Claire Moncelon, *Dictionnaire des grupes religieux – aujourd'hui,* Quadrige, 2001, Jean Vernette, *Sectele*, Bucureşti, 1996, Jean Francois Wayer, *Sectele,* Bucureşti, 1998; Rev. „Renaşterea“, nr. 1, Cluj, 2003, p. 10.

A doua problemă rezidă în faptul că clonele nu sunt altceva decât oameni creați de oameni. Prin clonare se poate presupune cel mult că se perpetuează viața, dar nu că se dă viață. Oamenii nu au creat nici o singură celulă. Viața este un datum de la Cel ce o are în Sine.

A treia problemă este de ordin psihologic, cu referire la identitatea celui clonat. „Ce simte un om care află despre sine că nu este fiul unui tată și al unei mame, ci clona cuiva?”…[31]

Pe de altă parte, putem remarca faptul că același individ nu este identic cu sine însuși de-a lungul vieții sale. Variația nu se referă exclusiv la aspectul fizic, ci și la mentalitate și comportament. Într-un fel va gândi și se va comporta ca adolescent, altfel ca om matur, angajat în activități profesionale și sociale, cu sau fără familie; și altfel va aborda viața la apusul ei…

În al patrulea rând, prin clonarea propusă de susținătorii ei s-ar crea o mare inechitate și dezechilibru între oameni, în sensul că unii ar putea fi genii, iar alții sclavi, unii ar fi stăpâni, iar alții robii lor… Fireasca teamă de necunoscut („timor ignoti”) ne îndeamnă la prudență privind clonarea umană, spre a nu-și face apariția în lume cine știe ce ciudățenii sau chiar monștri care ar putea intra doar în povestirile științifico-fantastice, nu și în demnitatea condiției umane.

În astfel de situații, nici nu se mai poate vorbi de omul care poartă în sine chipul și asemănarea cu Dumnezeu, încât problema esențială a antropologiei și moralei creștine rămâne pe dinafară…

În *concluzie,* vom spune că se pot accepta și susține măsurile terapeutice prenatale și postnatale, care au ca scop prevenirea sau corectarea unor defecte. Chirurgia corectivă este deja folosită *in utero*, dar și în cazul nou-născuților cu probleme genetice. Îndrăznim să credem că în viitorul nu prea îndepărtat va fi posibil să se ajungă la eliminarea genelor nesănătoase în stadiul embrionar, sau chiar la corectarea posibilelor anomalii genetice din gameți înainte de fertilizare… Excluzând orice fel de experiment pe embrionii umani viabili, Biserica va susține cercetările privind perfecționarea tehnicilor terapeutice în situația în care se limitează la celulele embrionare în degenerare, care nu sunt capabile de o dezvoltare normală. Pe de altă parte, procedurile genetice, de orice orientare ar fi, trebuiesc combătute cu multă hotărâre, ca pe o violare fundamentală atât a suveranității divine, cât și a drepturilor omului.[32]

---

[31] Oana Grancea, *op. cit.,* p. 51-52.

[32] *Ibidem*, p. 251.

În sfârșit, pe baza menirii sale eshatologice și deontologice, morala creștină va avea în atenție atât mântuirea lumii, cât și viața ei în prezent. Responsabilitatea față de Dumnezeu ne obligă să fim „împreună lucrători cu El” (*II Corinteni* 3, 9) la transfigurarea creației potrivit voinței și scopului Său.

Procrearea medical asistată și misiunea spirituală creștină

Trăind într-o lume secularizată, nu ne va mira că antropocentrismul ca doctrină primește valențe și orientări ce mereu se amplifică. Dezvoltarea fără precedent a științei nu face decât să confirme calitatea demiurgică a omului, pe care Ziditorul însuși i-a imprimat-o în destinul său prin porunca „de a stăpâni creația". Purtând chipul lui Dumnezeu, persoana umană dispune de imboldul devenirii sale permanente, de a-și depăși propria condiție, dovedind prin aceasta că tinde să se asemene Celui ce poartă în Sine desăvârșirea vieții.

Ca orice lucru în lumea aceasta, la fel și știința, atât timp cât activează respectând ceea ce înțelepții antici numeau „eutaxia", sau în limbaj modern: „fair play", adică „regula jocului", buna rânduială, discernământul, sau „dreapta socoteală", spre a-și îndeplini menirea, ea, știința, poate aduce neînchipuite binefaceri vieții omului și lumii. Dar atunci când acționează *„fără frontiere"*, apare neprevăzutul și pericolul, asemenea unei ape care, rupând zăgazurile și inundând, se revarsă năvalnic, provocând cele mai cumplite dezastre… În această situație se produce sub aspect spiritual un „transfer" paradoxal în însăși destinul uman; și anume, inteligența umană își pierde calitatea demiurgică, care-i definește – după cum am văzut – menirea, transformându-se în luciferica încredere în sine, în egoismul demonic ce acționează doar pentru sine, chiar și atunci când afirmă că vizează binele altora sau progresul omenirii…

Dat fiind faptul că nu numai „spectacularul" științei interesează, ci mai ales consecințele acesteia asupra vieții omului privit individual și social, se cuvine să analizăm și aspectul etic al procreării medical asistate în lumina moralei sau bioeticii creștine.

În concret, pentru cei ce nu pot avea copii, dar îi doresc, știința încearcă să ofere tehnologii artificiale de laborator, medical asistate, a căror consecințe trebuie însă cercetate, atât sub aspectul reușitei fiziologice, cât și sub aspectul bioetic și social pe care îl implică.

În aplicarea procreării medical asistate se practică două tehnologii artificiale:

1. *Inseminarea artificială*
2. *Fecundarea in vitro.*

Le vom analiza pe rând, în lumina moralei creștine.

1. Inseminarea artificială

Inseminarea artificială se cere a fi aplicată în cazuri de sterilitate, în cazul unor boli transmisibile ale soțului, în cazul femeilor necăsătorite, sau rămase singure, sau în cazul femeilor lesbiene, care solicită tot mai mult dreptul de a avea copii.[1]

Procrearea medical asistată se pune în discuție numai în cadrul familiilor, mai precis în cazul *sterilității unuia dintre soți.*

Se apreciază că sterilitatea femeii poate fi determinată de anumite infecții, care duc la obstruarea trompelor. Sunt apoi sterile 60% dintre femeile care au avut cel puțin trei episoade de boli sexuale transmisibile. Anomaliile anatomice sunt prezente la 24 dintre femeile sterile. Pentru a depăși astfel de probleme, s-a încercat fecundația în laborator, efectuată în mai multe etape: stimularea hormonală a ovarului, prin determinarea momentului ovulației, urmată de puncția foliculului. Apoi are loc fecundația, iar embrionul este transferat în uter. După cum vedem, fecundația naturală este depășită prin „scurtcircuitarea" în prealabil a trompelor. Metoda este dificilă, iar succesul ei nu depășește 10% din cazuri.[2]

Inseminarea artificială la ora de față este greu acceptată în unele colțuri ale lumii; dar în același timp, în alte părți este des utilizată. De pildă, în SUA, în ultimul secol s-au născut cel puțin 500.000 de copii. Dar nu toate tentativele sunt reușite. De pildă, din 30.000-60.000 de tentative anuale, se nasc 6.000 – 10.000 de copii.[3]

Practica inseminării artificiale s-a „transferat" și la noi. Recent, Clinica de Ginecologie din cadrul Spitalului „Bega" – Timișoara comunică efectuarea inseminării unei femei de 66 ani (10 decembrie 2004) (În SUA s-a reușit performanța inseminării unei femei de 80 ani).

---

[1] Vladimir Beliş, *Tratat de medicină legală,* Bucureşti, 1995, p.892.

[2] Constantin Maximilian, *Drumurile speranţei*, Bucureşti, 1989, p. 55.

[3] *Ibidem*, p. 54.

Evaluări etice privind inseminarea artificială

Se cuvine să precizăm că fertilizarea femeii prin inseminare se face cu ovul propriu și cu sperma provenită de la soțul său, depusă într-o bancă de spermă.[4]

Aici intervine cuvântul moralei creștine, și anume în situația când femeia care, dorindu-și copil, și supunându-se inseminării artificiale, nu are soț, primește sămânța roditoare de la altcineva, și atunci inseminarea artificială își pierde specificul moral, *purtând eticheta desfrâului*...

În al doilea rând, dacă femeia dornică să devină mamă depășește vârsta ovulației, ea va purta în pântece un copil care nu aparține ființei sale, transformându-se în „mamă surogat", sau „închiriată". Dar pentru cine? Pentru sine e doar iluzia de a fi mamă… Dar nici alții nu au „comandat" inseminarea… Într-o astfel de situație, *atât mama, cât și fetusul își pierd identitatea.*

Faptul că oamenii își doresc copii este firesc și binevenit. E o cerință firească, deoarece copiii, purtând ființa părinților, o transmit generațiilor viitoare, satisfăcând astfel năzuința după nemurire specifică sufletului omenesc, asemenea instinctului de conservare a speciei din lumea animală. Stând la temelia vieții, instinctele reprezintă o admirabilă și necesară desfășurare a ei. Numai că, într-un fel se manifestă în lumea animală și cu totul altfel la om. La animal instinctul se desfășoară mecanic, automat, potrivit unei necesități ce se impune. Așa este instinctul de reproducere, de nutriție, de apărare sau de atac. Toate acestea sunt prezente și la om, numai că la om ele se desfășoară armonic, cu participarea conștiinței. Astfel, omul își desfășoară instinctul ca act liber, cunoscând scopul trebuințelor și deliberând asupra mijloacelor și momentelor oportune satisfacerii lor, *putând transforma instinctele în acte voluntare*.[5] În felul acesta, *se trece de la strictul biologic la comportamentul moral, de la animalitate la umanitate, de la instinctul orb la un adevărat proces de conștiință.* Referindu-ne în concret la instinctul de reproducere, *la animal este doar sexualitate, pe când la om este psihosexualitate*. Există eros și la animale, dar numai în perioada de reproducere. La om erosul poate fi abordat și ca act de conștiință, ce se desfășoară sub formă *axiologică, punând în funcție nu numai rațiunea, ci și inima*. Ea devine *tandrețe (gingășie) durabilă, pudoare, vinovăție și înfrânare deliberată și impusă conștient ca act de voință liberă.* La animale

[4] Gheorghe Scripcaru, Aurora Ciucă, Vasile Astărăstoaie, Călin Scripcaru, *Bioetica, științele vieții și drepturile omului*, Iași, 1998, p. 119.

[5] Nicolae Paulescu, *Instincte, patimi şi conflicte*, Bucureşti 1995, p. 100.

nu există nici pudoare, nici vinovăție, nici tandrețe (gingășie) durabilă și nici stăpânire de sine.

Pe de altă parte, fiind proces de conștiință (rațiune, voință, sentiment), *instinctul de reproducere se realizează în mod normal în familie,* unde se orientează axiologic și astfel *apare noțiunea de datorie și de drept.* Pe de altă parte, acest instinct poate devia, atras fiind de plăcerea care se transformă din mijloc în scop, decăzând în patimă, care înrobește viața spirituală a omului.

Din cele până aici expuse rezultă că instinctul de reproducere, ca act de conștiință, fiind psihosexualitate, reprezintă, în comparație cu cel din lumea animală, o realitate complexă. Menirea lui nu este numai cea firească, privind perpetuarea speciei, ci și *morală, vizând formarea unei anume mentalități orientată axiologic, și concretizată într-un anume comportament personal și social.*

Astfel, putem conchide că procrearea medical asistată satisface doar instinctul firesc de perpetuare a vieții, *și nu implică mentalitatea și comportamentul personal, orientate axiologic în conexiunea relațiilor sociale. Pentru aceasta, psihosexualitatea umană se împlinește numai prin nașterea de copii în cadrul familiei.* Iar în această situație, *procrearea devine un act sacru.* „Prin naștere se continuă într-un fel însăși opera lui Dumnezeu, omul devenind colaboratorul direct al Creatorului… Nașterea de prunci devine atunci nu simplu act mecanic, precum se întâmplă în regnul animal, ci o adevărată „taină”, iar continua aducere la existență de noi și noi ființe, poruncă dumnezeiască”.[6]

Prin urmare, *procrearea este un act sacru, fiindcă reprezintă o poruncă divină și o participare la opera lui Dumnezeu în lume*. Este fără îndoială un act firesc, cerut de natura umană și de scopul însăși al vieții, dar, pentru a-și putea îndeplini plenar menirea, are și *un caracter moral.* Iar ca act moral, *procrearea se realizează și își împlinește scopul în cadrul vieții familiale, unde copiii îndeplinesc legitimitatea de fii ai părinților, care sunt uniți între ei prin iubire, în Taina Sfintei Cununii*. Această iubire dintre soți este recepționată în mod vital încă de fetusul care, atunci când va deveni fiul părinților săi, o va întreține și o va desăvârși, întărind unitatea familială și împlinindu-se pe sine însuși.

Pe baza celor până aici stabilite, putem spune că *morala creștină nu acceptă inseminarea artificială ca mijloc de procreare*.

[6] Nicolae, Mitropolitul Banatului, „Înmulţiţi-vă şi umpleţi pământul”, rev. *Mitropolia Banatului*, nr. 10-12/1974, p. 588.

2. Fecundarea in vitro

Fertilizarea in vitro (eprubetă) și transferul de embrioni servește, la fel, procreația. Federația Protestantă a Franței a numit-o *„parentaj tehnic”*[7].

Primul copil in vitro a fost conceput în Marea Britanie, la 25 iulie 1978 și s-a numit Luise Brown, având acum vârsta de 35 ani.

Astfel de încercări au continuat. Astfel, Rosanna Della Costa, din Italia, în vârstă de 63 ani, a născut la 18 iulie 1994, un băiat. Arceli Keh din California, în vârstă de 63 de ani, a adus pe lume o fetiță, în 1996. Mai departe, Liz Buttle, în vârstă de 60 ani, din Marea Britanie a născut în 1997 un băiat. În 1998, Lin Fu Mei din Taiwan, în vârstă de 59 ani, a născut două fete. În mileniul trei, Marilyn Nolen, fostă componentă în echipa olimpică de atletism a SUA, a născut în 2002 gemeni, ea împlinind vârsta de 55 ani. În aprilie 2003, indianca Satybhama Mahapatra, în vârstă de 65 de ani, a născut un băiat, folosind ovulul unei nepoate și sperma soțului ei. Recent, a făcut senzație nașterea a două fetițe, în urma fecundării în vitro a profesoarei Adriana Iliescu, în vârstă de 67 ani, din București[8], fapt întâmplat la Spitalul clinic de obstetrică-ginecologie „Panait Sârbu”, sub îngrijirea și finalizarea acțiunii de către prof. dr. Bogdan Marinescu, devenit astfel „părintele științific” al fetițelor născute în eprubetă. Pacientei i-au fost implantați în uter, conform procedurii standard, patru embrioni. Doar doi dintre ei s-au prins…

Primul *centru de fertilizare in vitro din România* a fost înființat în 1994 la Timișoara, iar al doilea la București, în 1998. Primul copil conceput în eprubetă a apărut la *6 februarie 1996 la Timișoara*, purtând numele proorocului *Daniel*, și avându-l ca „părinte științific” pe prof. dr. Ioan Munteanu.

Sub aspect *tehnic-medical*, fecundarea în vitro se efectuează în patru etape, după cum urmează: 1. Stimularea terapeutică a ovulației, procedură complexă care durează mai bine de o lună. 2. Aspirația ovocitelor recoltate prin puncție ovariană 3. Ovocitele recoltate se pun în eprubetă împreună cu sperma pregătită în prealabil. 4. Implantarea embrionului la nivel uterin, la 48 de ore după aspirația ovocitelor.

---

[7] *Le Monde*, 4 apr. 1987.

[8] *Jurnalul Naţional*, 11 ianuarie 2005.

Întrebarea care se pune în cazul de față se referă la identitatea maternă a Adrianei Iliescu. Astfel, prof. dr. Ioan Munteanu apreciază că „în cazul în care vârsta pacientei este înaintată, embrionii care se implantează în uterul ei sunt rezultatul fecundării in vitro dintre ovocitele unei donatoare și sperma unui donator”. Un medic specialist genetician, Cristina Gug, evidențiază faptul că „dacă ovulul nu este al ei, atunci nici copiii nu sunt a ei, din punct de vedere genetic. Dacă ovulul este al ei, ceea ce este puțin probabil, există riscul ca acesta să aibă, în loc de 23 de cromozomi, cum este normal, 22 sau 24 de cromozoni, din cauza vârstei înaintate. Aceasta înseamnă că produsul concepției, adică viitorii copii, se pot naște cu grave malformații”. Un medic ginecolog, Liana Pleș, directorul „Departamentului de jurisdicție medicală” din cadrul Colegiului Medicilor din București arată că „fiecare femeie se naște cu un număr fix de ovule, care se epuizează până la menopauză. Deși șansele sunt extrem de mici, e posibil să mai fi rămas un ovul care a fost activat acum. Riscurile pe care le au de înfruntat, atât mama, cât și copilul, sunt foarte mari. La mamă pot apărea probleme din cauza tonusului de elasticitate a țesuturilor și stării arterelor. Și, chiar dacă este ovulul ei, se pune problema ce potențial biologic mai are la vârsta aceasta. Pentru că, în acest caz, riscul apariției sindromului Down la copii este foarte mare”[9].

2.1. Aspectul etic al fecundării in vitro

După cum am văzut, această metodă ar putea fi etică dacă donatorul este soțul. Dar sub aspect medical are și ea riscurile ei. Astfel, prin hiperstimularea ovulației crește concentrația progesteronului și estrogenilor. Perturbarea raportului hormonal normal favorizează dezvoltarea trombozelor. Se poate instala o menopauză timpurie, crește semnificativ procentul sarcinilor și se amplifică frecvența copiilor născuți prematur, se poate dezvolta chiar și un cancer, etc. S-a constatat, apoi, că 10% din astfel de sarcini sunt extrauterine.[10]

Problema procreării asistate devine delicată atunci când intervine o a treia persoană donator. O astfel de situație este acceptată atunci când nu există nici o soluție pentru cuplu. În acest caz consimțământul cuplului trebuie să fie dat în mod expres. Cea de a treia persoană, donatoare, nu poate avea nici un drept în familie și nici asupra noului copil. Donatorul rămâne anonim pentru primitor, dar și primitorul pentru donator. Anonimatul

[9] *Ibidem*.

[10] C. Maximilian, *op. cit.*, p 55-56.

donatorului poate avea însă consecințe morale dezastruoase, conducând la incest, în situația când, la un moment dat, o femeie poate primi sperma tatălui său sau a fratelui ei.

Pe de altă parte, dacă tatăl nu este donatorul, înseamnă că procrearea este disociată de paternitate, iar familia în această situație, ca și în cazul lesbienelor, devine un compromis.

Procrearea asistată cu participarea celei de a treia persoane reprezintă o altă problemă delicată, atunci când este vorba de donarea de embrioni. Și anume, întrebarea este dacă embrionii pot fi considerați ființe vii? *Comitetul Național Francez de Etică* le numea „ființe umane potențiale”, întrucât nu se putea anticipa cu exactitate dacă embrionul se va dezvolta în condiții normale. *Convenția Americană a Drepturilor Omului* se referă la *dreptul la viață a fiecărei persoane din momentul concepției*.

Dată fiind pierderea embrionilor considerați persoane vii, fecundarea in vitro primește pecetea uciderii și nu poate fi admisă de morala creștină.

Pe de altă parte, ca procedeu tehnic, embrionii concepuți prin fecundația in vitro se donează unui cuplu steril. În această situație, *mama legală nu este mama biologică, iar tatăl legal nu este tatăl genetic.* Femeia care acceptă să poarte sarcină în locul altei femei și să aibă copil, pentru aceasta, se numește *„mamă surogat”,* iar jurnalistica îi spune: *„închiriere de uter”*. În SUA se face distincția între „*înlocuirea totală*”, când copilul aparține din punct de vedere genetic femeii infertile și soțului acesteia. Există și „*înlocuirea parțială*”, când mama purtătoare, fiind direct inseminată, este mama copilului și din punct de vedere genetic în cadrul procreării medical asistate apar multe cazuri de dezorientare a identității, adevărate *„crize de identitate”*. Pentru a vedea mai bine această confuzie a identității, cu consecințe juridice de-a dreptul hilare, literatura de specialitate prezintă un caz ciudat din SUA. Fetița Jaycee, copilul lui John și al Launnei Buzzanca, conceput cu sperma și ovulul unor donatori anonimi și născut de Pamella Snell, o mamă surogat. Întrebarea este: al cui este copilul? În 1997 un judecător din California a declarat că „în fața legii, Jaycee efectiv nu are părinți. John a intentat divorț cu o lună înainte de naștere și a negat orice responsabilitate în creșterea fetiței, iar Launne nu avea drepturi legale mai mari decât mama surogat. Singura legătură genetică a copilului era cu doi donatori de gameți anonimi.[11]

[11] John Breck, *Darul sacru al vieții*, trad. P.S. Irineu Bistrițeanul, Cluj-Napoca, 2001, p.233.

Încă o situație de-a dreptul absurdă în determinarea identității. Se arată că, în urmă cu un deceniu, o femeie sud-africană era mamă surogat pentru propria sa fată, care fusese născută fără uter. Ovulul fetei a fost fertilizat de sperma soțului ei, transferat apoi în uterul viitoarei bunici. Deși fiica și soțul acesteia au apărut ca părinți pe certificatul de naștere al copilului lor, iar mama nu a făcut decât să pună la dispoziție uterul, aceasta din urmă este în același timp bunica și „mama" copilului.[12]

În SUA, prima „mamă surogat" a fiicei sale a fost Arlette Schweitzer, de 42 de ani. În 12 octombrie 1991, ea a născut prin cezariană proprii ei nepoți: un băiat și o fată.[13]

În SUA, anual, aproximativ 300.000 de femei își „închiriază uterul" prin contract legal, cu obligația de a nu fuma, de a se abține de la consumul unor produse și chiar de la relații sexuale. Dar cine poate verifica aceste aspecte de comportament intim?!…

Pentru a nu fi etichetate ca „vânzări de copii", „închirierii uterului" nu i se oferă nici o compensație.[14] În realitate însă, o treime dintre femei își închiriază uterul din motive economice, primind 10.000 de dolari pentru sarcină.[15]

Deși greu de acceptat din punct de vedere etic, în SUA, numai în 1990 s-au născut peste 1.000 de copii folosindu-se mamele de împrumut. În același timp, trebuie reținut și faptul că fecundația in vitro reprezintă o tehnică extrem de costisitoare, încât nu este accesibilă oricăror familii.[16]

Biserica romano-catolică pornind de la faptul că Dumnezeu a lăsat numai natura umană în scopul procreației, respinge orice artificiu, „taxându-l" ca păcat împotriva naturii omului. La fel, inseminarea artificială a fost condamnată în 1949 de Academia de Științe Morale și Politice din Paris.[17]

În legătură cu recoltarea și utilizarea embrionilor umani se ridică și alte probleme de ordin etic. Astfel, în urma fecundației in vitro există embrioni supranumerari, care sunt conservați și depuși în „bănci de embrioni umani". Dintre aceștia, 25-40% mor odată cu decongelarea. Deși embrionii poartă încă de la fecundație viața persoanei umane, sunt folosiți în cerce-

---

[12] *Ibidem*.

[13] *New York Times*, 13 oct. 1991.

[14] Gh. Scripcaru şi colab., *op. cit.*, p. 119-123.

[15] V Beliş, *op. cit.*, p. 892.

[16] George Stan, *Teologie și bioetică*, Alexandria, 2001, p. 31 şi 36.

[17] C. Maximilian, *op. cit.*, p. 55.

țări, asemenea embrionilor animali; iar alții sunt folosiți în industrie, în scopul obținerii produselor cosmetice. În acest sens, un deputat declara în 1986, în Parlamentul belgian: „cu toții o știm: femei însărcinate care nu-și doresc copii sunt plătite pentru a prelungi sarcina până în luna a șasea, dacă nu a șaptea lună, pentru a putea oferi cercetării științifice și industriei de cosmetice un făt cât mai bine dezvoltat cu putință”.[18]

Se atrage apoi atenția „referitor la tehnica de fecundare in vitro și a transferului de embrioni, asupra riscurilor tehnicii (rupturi vasculare, leziuni intestinale, etc.), cât și asupra altor accidente ca: moartea în uter, malformații, anomalii cromozomiale; iar în cazul mamelor de împrumut există riscul de a naște un handicapat (risc existent în fertilizarea in vitro cu spermă de la o terță persoană), copil refuzat și de mama purtătoare și de mama genetică”.[19]

Pe lângă aceasta, procedurile amintite au dezastruoase consecințe etico-sociale, „copilul putând avea trei mame (genetică, uterină și socială) și doi tați (biologic și social)”.[20]

Pe de altă parte, statistic vorbind, mass-media difuzează în ultimul timp informația că în lume sunt conservați circa un milion de embrioni rezultați din fecundarea în vitro. (Numai în Italia sunt conservați circa 30.000 de embrioni). Ori, după cum se știe, din o sută de ovule fecundate in vitro, numai patru vor ajunge să devină ființe umane în brațele „mamei închiriate”, cu drept la viață. Ceilalți, foarte mulți, sunt condamnați la pieire… Mor, însă ca ființe umane vii, în potențialitate… Iar această realitate spune foarte mult sub aspect etico-social…

În *concluzie*, se cuvine să evidențiem faptul că fecundarea in vitro prezintă trei consecințe de ordin moral social deosebit de grave.

1. După cum am văzut, pentru asigurarea bunei reușite, fecundarea in vitro se efectuează prin implementarea mai multor ovule fecundate din care unele mor… Aceștia constituie tot atâția fetuși, adică persoane umane în potențialitate. Această realitate era recunoscută și legiferată de justiția romană, care a formulat cele mai temeinice norme juridice, acordând în cazul de față fetusului dreptul la succesiune, conform sentinței: „infans conceptus pro iam natu habetur” (copilul conceput se socotește ca și cum ar fi deja născut).

---

[18] Florin Puşcaş, *Procreaţia clinic asistată în teologia „diasporei” ortodoxe,* în „Revista Teologică”, nr. 1/1998, p. 80.

[19] G. Stan, *op. cit.*, p. 33.

[20] Gh. Scripcaru, *Medicina legală*, Bucureşti, 1993, p. 352.

În această situație, fecundarea in vitro poartă *eticheta crimei*, asemenea avortului.

2. Cine va asigura viitorul copilului conceput în vitro, în cazul mamelor aflate la vârsta a treia, mai ales dacă acestea vor deceda?!…

3. Fecundarea in vitro devine un adevărat *pericol social*, de nestăvilit, atunci când homosexualii o vor generaliza ca metodă a „procreației" lor…

2.2. Probleme etice în legătură cu „mama închiriată"

O altă problemă deloc de neglijat se referă la modul de gestație raportat la *viața biospirituală a mamei de împrumut*.

În primul rând trebuie să ne gândim la faptul că mama artificială poate rămâne cu un gol depresiv în suflet, văzându-se obligată să cedeze copilul pe care l-a dus la viață prin sângele ei, prin viața ei.

În al doilea rând, trebuie să reflectăm asupra faptului că femeia-mamă imprimă fetusului în perioada de gestație anumite trăsături ce-i sunt specifice, pozitive și negative, pe măsură să influențeze comportamentul de mai târziu al celui pe care îl gestează în vederea nașterii. Dar, pentru a nu rămâne numai la vorbe, se cuvine să întreprindem o analiză a *responsabilității pe care se cuvine să o aibă o mamă, fie ea și surogat supra viitorului ființei pe care o va aduce la viață*, urmând să ne punem întrebarea, dacă orice femeie își poate asuma responsabilitatea maternală; și, mai ales, unde găsim femeia corespunzătoare să ducă la viață un om, fără a-i deruta identitatea părinților naturali?…

Încă din perioada anilor '60 s-au întreprins cercetări asidue privind psihismul prenatal, în centre medicale de prestigiu și de autoritate incontestabilă.[21] S-a dovedit științific că „din punct de vedere psihologic la naștere, copilul nu este nici (numai) o sumă de reflexe și cu atât mai puțin „tabula rasa".[22] Psihologia infantilă modernă afirmă că „imaginea clasică asupra ființei umane ca «tabula rasa» la naștere nu mai este adecvată".[23] Încă din viața intrauterină „copilul își construiește nu numai entitatea sa biologică, ci își schițează (mai ales în ultimul trimestru de gestație) și cele dintâi contururi ale vieții psihice, deopotrivă în plan senzorial, intelectual

---

[21] Aurel Popescu, *Ființa spirituală a copilului*, Craiova, 1993, p. 40.

[22] Conf. Dr. Anca Munteanu, *Stadiile dezvoltării (Vârstele copilăriei şi ale adolescenţei),* Timişoara, 1997, p. 44.

[23] F. Hotyat, *Cours de psychologie de I'enfant et de l'adolescent,* Paris, 1972, p. 15; după Const. Eugen Jurcă, *Viaţa înainte de viaţă – repere psihologice în „duhovnicia" prenatală,* în *Analele Universităţii de Vest din Timişoara,* seria II-IV / 1996-1998, p. 50.

și afectiv".[24] S-a stabilit că stadiul intrauterin și primii trei ani de viață sunt „determinanți pentru dezvoltarea ulterioară a întregii vieți".[25] Un autor atrage atenția: „Sângele dumneavoastră – *este prevenită tânăra mamă* – hrănește copilul, forțele sufletului dumneavoastră se răsfrâng asupra sa, gândurile și emoțiile dumneavoastră i se transmit".[26] M. Huttunen și P.Niskanen au inițiat un studiu și au dovedit că „copilul simte tot ceea ce simte mama. S-a constatat, de pildă, că trauma pierderii soțului (prin deces) în timpul sarcinii, datorită suferinței profunde cauzate femeii gravide, provoacă mari tulburări psihice copilului"[27]. Prof. Dr. Gerhard Rottmann de la Universitatea din Salzburg – Austria a întreprins un studiu pe un eșantion de 140 femei gravide, urmând ca la sfârșit să le împartă în patru categorii:

1. Mame ideale, care doresc sarcina conștient sau chiar inconștient; duc sarcina fără probleme, nasc ușor, copilul este sănătos fizic și afectiv.

2. Mame catastrofice, opuse celor dintâi; manifestă o atitudine negativă față de sarcină; au probleme serioase în graviditate; majoritatea nasc prematur; copiii prezintă tulburări emoționale.

3. Mame ambivalente – cazuri paradoxale; fățiș afirmă bucuria sarcinii, dar nu pot scăpa de „vigilența" fătului, care nu poate fi înșelat: la naștere, majoritatea copiilor prezintă tulburări de comportament și probleme gastro-intestinale.

4. Mame indiferente – se tem să nu-și compromită cariera, se tem de greutăți materiale sau că nu sunt suficient de pregătite pentru maternitate; inconștient își doresc copilul; fătul percepe ambele mesaje: dorit-nedorit; la naștere, majoritatea copiilor sunt apatici și letargici.[28] Alt studiu, pe un eșantion de 500 femei gravide, lipsite de preocuparea față de sarcină, s-a soldat prin *abandon uterin*. Deci, atitudinea rejectivă, ambiguă sau indiferentă a mamei are efecte nocive asupra copilului care se va naște.[29]

Experiențele efectuate în stadiul prenatal dovedesc că „dragostea mamei creează premisele ideale pentru dezvoltarea armonioasă a personalității copilului. Dacă mama știe să-și mențină echilibrul psihic și o

[24] Anca Munteanu, *Izvoarele prenatale ale psihismului uman*, în „Revista de Psihologie", t. 39, nr. 4/1993, p. 345.

[25] Prof. Univ. Dr. Ursula Şchiopu şi Prof. Univ. Dr. Emil Verza, *Psihologia vârstelor*, Bucureşti, 1995, p.52.

[26] Wilhelm Stekel, *Recomandări psihanalitice pentru mame*, Bucureşti, 1995, p. 21.

[27] Const. E. Jurcă, *Viața înainte de viață – repere psihologice în „duhovnicia" prenatală*, în *Analele Universității de Vest din Timișoara*, seria II-IV/1996-1998, p. 56.

[28] A. Popescu, *op. cit.*, p. 42.

[29] A. Munteanu, *op. cit.*, p. 346.

stare protectoare față de copil, chiar și în momentele de posibilă cumpănă existențială, ea poate înălța prin iubire o platoșă protectoare în jurul copilașului, care să-i confere un confort psihic.[30] La toate acestea adăugăm o remarcă substanțială, și anume că *mama cu educație și sensibilitate creștină îi deschide o cu totul altă șansă de viață și mântuire copilului încă din această etapă a existenței*.[31]

Aspectul fiziologic al mamei surogat, ca și cel psihic și familial au o influență foarte mare asupra fetusului. Astfel, s-a constatat că universul sonor intrauterin este dominat de *bătăile inimii materne*, care induc bunăstare și calm, când ritmul lor este normal, iar acest univers sonor în care trăiește fetusul are o importanță capitală pentru dezvoltarea armonioasă, atât psihic, cât și fizic.[32]

Pe de altă parte, s-a constatat că, în viața intrauterină din luna a șasea, când debutează memoria, organismul matern, pentru a susține sarcina, secretă hormonul numit *oxitocină*, care face ca toate achizițiile mnezice intrauterine să fie uitate, prin transferul lor în „arhiva" uitată a subconștientului, dar ele pot să reapară sub forme traumatizante în viață.[33]

La toate acestea se adaugă și starea familială a „mamei surogat", știut fiind cât de important este rolul ambilor părinți în perioada prenatală pentru viața și sănătatea copilului. În timpul lunilor de sarcină, relația femeii gravide cu un partener iubitor și sensibil primește un suport moral puternic, creindu-se un sentiment de siguranță atât pentru mamă cât și pentru copil. O atmosferă de comuniune familială animată de un duh de dragoste și de liniște, pe durata celor nouă luni, influențează decisiv sănătatea fizică, sufletească și spirituală a celui ce se va naște.[34]

3. Adopția de copii – mijloc etic de substituire a procreației artificiale

Se cuvine să precizăm că fecundarea in vitro prin „închiderea uterului", ca fenomen ce neagă unicitatea persoanei umane este întâlnit cel mai mult în SUA. Majoritatea țărilor Vest Europene refuză această metodă

[30] *Ibidem*, p. 347.

[31] Const. E. Jurcă, *op. cit.*, p. 58.

[32] A. Munteanu, *op. cit.*, p. 48-49.

[33] Mitropolit Meletios Kalamaras, *Avortul*, trad. Garoafa Coman, Tesalonic, 1991, p. 10.

[34] Const. E. Jurcă, *op. cit.*, p. 59.

de procreație. În România nu există astfel de cazuri și nici o legislație care să le reglementeze. Există însă „Comitetul Român de Adopții", subordonat guvernului, înființat în 1997 cu scopul „supravegherii și sprijinirii acțiunilor de protecție a drepturilor copilului prin adopție și al realizării cooperării internaționale". Acesta este, de altfel, singurul răspuns la dreptul familiei de a avea copii.

Deși se pare că procrearea medicală asistată ar fi o replică față de avort, în cele din urmă trebuie să remarcăm că ea se identifică cu avortul în situația în care embrionii sunt distruși prin cercetările științifice, sau a fabricării produselor cosmetice. Dacă „avortul folosit ca mijloc de contracepție este tentativă de crimă, folosirea gameților donați sau a uterelor surogat constituie o violare a integrității unirii conjugale și a drepturilor copilului la o viață în cadrul familiei sale naturale".[35]

După cum am văzut, medicina „nu poate oferi o tratare a sterilității, ci doar o tehnicizare și o depersonalizare a procreației".[36] Oamenilor dornici să-și împlinească familia cu copii li se recomandă alternativa înfierii unui copil abandonat. „Să ne gândim numai la copiii abandonați, la copiii străzii, care nu au simțit niciodată mângâierea mamei și cărora nu le-a zâmbit nimeni, și să ne imaginăm bucuria pe care ar trăi-o ei în mijlocul unei familii care i-ar înconjura cu o dragoste de care ei nu au avut parte niciodată".[37] Într-adevăr, această pledoarie pentru soarta copiilor abandonați a constituit din cele mai vechi timpuri o preocupare a Bisericii creștine în misiunea ei filantropică. Biserica chiar a instituționalizat grija față de copiii abandonați, prin întemeierea, pentru prima dată în lume, a *„leagănelor pentru copii"*. Atunci, în acele leagăne de copii afecțiunea creștină înlocuia sălbăticia abandonului și recupera omul pentru iubirea lui Dumnezeu pusă în slujba vieții sociale. Leagănele de copii moderne sunt simple instituții de asistență socială, unde afecțiunea, de care copiii au atâta nevoie, lipsește. Spiritul funcționăresc este superficial, rigid și de multe ori dur. Personalul de îngrijire se orientează strict oficial și nu dispune de „iubirea care toate le rabdă", încât dezinteresul și brutalitatea devin de multe ori dominante… Pentru a depăși aceste inconveniente, asistența socială actuală recomandă o cale mult mai folositoare copilului, și anume cea a *„plasamentului maternal"*, efectuată sub îndrumarea medicală și sub controlul direct al factorilor de răspundere…

[35] J. Breck, *op. cit.*, p. 224.
[36] Florin Pușcaș, *op. cit.*, p. 103.
[37] G. Stan, *op. cit.*, p. 37.

În general statele civilizate încurajează adopția de copii și iau atitudine hotărâtă de combatere a traficului adoptiv ilegal. În sens pozitiv, se instituie legi care, pentru a favoriza adopția copiilor, acordă chiar *concediu parental de adopție*, sau *concediu „post adopție”*, vizând facilitarea obișnuinței celui ce va deveni părinte adoptiv cu noul copil adoptat…

Desigur, înfierea prin adopție rămâne superioară. Dar… „prudența este mama înțelepciunii”! Mulți evită riscul, gândindu-se la viitorul copilului de care se corelează și soarta părinților. Copilul intră în noua familie ca fiu, cu toate drepturile legale ce decurg de aici. El vine cu o ereditate imprevizibilă, cu care intră în competiția succesului sau a insuccesului în viață, și de care părinții se fac responsabili, cel puțin în fața conștiinței și a viitorului lor. Sunt apoi situații de neînțelegere între soți cu privire la alegerea și opțiunea pentru un anume copil. Și de aici pot apărea discordiile dintre soți și rezerva părintelui față de copilul adoptat, fiindcă „glasul sângelui” este totdeauna mai tare… Pentru a evita acest aspect, mulți înfiază copii din familii înrudite cu ei. Dar nici în această situație lucrurile nu au totdeauna finalitatea dorită, deoarece „sângele nu se face apă”, iar părinții naturali se amestecă de multe ori în educația și soarta copilului de care nu se pot totuși despărți, ajungându-se astfel la tot felul de discuții între rudenii pe motivul adopției.

Cu toate aceste neajunsuri, *singură adopția de copii poate substitui procrearea artificială*. Așa cum procrearea aduce împlinirea vieții de familie, tot astfel adopția de copii reprezintă darul sacru al lui Dumnezeu, pe măsură să compenseze și să vindece o anume deficiență a naturii umane.

Aspirații spirituale și dificultăți în misiunea didactică a Bisericii

– Scopul și obiectivele educației religioase în contextul actual –

Reintroducerea religiei în şcoli și libertatea deplină acordată Bisericii Ortodoxe Române de a-şi exercita activitatea catehetică este un act de dreptate ce i s-a făcut, dar, în același timp, obligă la reflecţii privind adoptarea unei strategii ingenioase în scopul aplicării celor mai eficiente mijloace de instrucție și educație religios morală, pe măsura contextului actual în care își desfășoară misiunea ei în lume.

1. Legitimitatea orei de religie în școală

Faptul că poporul nostru s-a născut creştin, ne oferă posibilitatea de a evidenția particularitatea specifică a dezvoltării sale cultural-spirituale de-a lungul vremii. Și anume, creştinismul ortodox a creat o mentalitate caracteristică de a fi român și de a fi ortodox. Altfel spus, Ortodoxia a devenit legea românească, cimentându-se ca lege strămoșească, transmisă de-a lungul generațiilor. Este convingătoare în acest sens precizarea pe care o făcea pe la anul 519 Dionisie Euxigul, întemeietorul științific al erei creștine, evidențiind faptul că spiritualitatea creștină ortodoxă a fost roditoare în sufletul locuitorilor din Sciția Minor (Dobrogea), de unde era el originar, în așa fel încât nu numai că a creat mentalitatea și comportamentul creştin, dar a format personalități cu renume în Biserica lui Hristos: „Poate apare lucru nou celor neştiutori că Sciția (Dobrogea) care se arată îngrozitoare prin frig și în același timp prin «barbari» (popoare din afara gintei romane), a crescut totodată bărbați plini de căldură și minunați prin blândețea creştină. Că lucru stă așa, eu îl știu nu numai printr-o cunoaştere directă, din naștere, ci mi l-a întărit și experiența, întrucât se constată că acolo (în Sciția-Dobrogea), într-o obște pământească expusă în calea relelor, au fost renăscuți cu harul lui Dumnezeu prin taina Botezului oameni din care fac parte și unii preafericiți părinți, cu care acea regiune se mândrește ca de o

rodire duhovnicească deosebită, oameni pe care am fost învrednicit să-i văd ducând viață cerească în trup plăpând. Credința lor, strălucind cu fapta bună, era pentru toți pildă de viață și sinceritate. Ei nu erau prinși în mreaja nici unei griji păcătoase și puteau spune cu Apostolul: «Cetatea noastră este în ceruri» (*Filipeni* 3, 20). Ei au ținut cu tărie neînfricată, totdeauna, dogmele credinței ortodoxe căci, deși erau simpli, în știință însă nu erau nepricepuți”[1].

Legea ortodoxă devenită lege românească, a primit un caracter național, pe măsură să întemeieze cultura acestui popor și să o dezvolte de-a lungul istoriei sale. Așa ne explicăm faptul că până în secolul al XIX-lea învățământul românesc a fost în întregime religios. Reședințele episcopale și mănăstirile au fost primele centre de școli. Preotul român nu se deosebea prea mult de păstoriții săi, fiindcă și el era rob pe moșia boierilor. Transmitea însă prin credința creștină lumina minții și bunurile supreme ale înțelepciunii divine, pe măsură să țină poporul român în unitatea de neam și de credință. Materia de învățământ avea și ea un caracter eminamente religios, constând în cunoașterea Decalogului, a Crezului, a celor șapte Sfinte Taine, a virtuților pe care să le cultive credincioșii și a păcatelor ce trebuiesc evitate. Deși învățământul era la început oral, prin viu grai, întrucât învățăceii nu erau știutori de carte, mai apoi, preoții învățau pe credincioși după cărțile de slujbă pe care le aveau la îndemână, scrise în limba slavonă. Iar acestea erau: *Ceaslovul, Psaltirea, Liturghierul, Octoihul, Evangheliile, Mineele cu viețile sfinților*. Cu timpul, principala carte de învățătură devine *Bucoavna*. Obiectivele acesteia sunt redate în predoslovie, evidențiindu-se caracterul și scopul ei religios: „Primiți această cărticică și citind-o înțelegeți și pietatea cuvântului, pentru ca să fiți în stare a vă îndrepta viața voastră, a vă purta după poruncile lui Dumnezeu, precum se cuvine oricărui pravoslavnic”[2].

Bucoavnele cuprindeau învățăturile fundamentale ale credinței, fapt care reiese din însăși titlul lor. *Bucoavna de la Bălgrad* (1569) are, bunăoară, titlul: „Bucoavna ce are în sine deprinderea învățăturii copiilor la carte și simbolul credinței creștine, diece porunci ale legii vechi și ale celei noue, șapte taine ale Bisericii Răsăritului…”, iar *Bucoavna de la Râmnic* (1726) își destăinuie conținutul, arătând că ea cuprinde: „Întâi învățătura

[1] Mitropolit Nicolae Corneanu, *Gânduri la început de an*, în vol. „Pe baricadele presei bisericești”, vol. I, Timişoara, 2000, p. 90-91.

[2] Pr. Mihai Bulacu, *Spiritul catehezei patristice în şcoala românească.*, Bucureşti, 1937, p. 30-31.

pentru tineri (în slavonește și românește)… Scurtă tâlcuire a legii celor zece cuvinte, Rugăciunea Domnului, simbolul credinței și a celor nouă fericiri”.

Mai târziu, odată cu introducerea tiparului, învățământul românesc rămâne, la fel, religios. Tipăriturile diaconului Coresi vor avea însă un rol însemnat în promovarea limbii române prin cultul bisericesc, care se va concretiza mai târziu cu mai multă pregnanță în *Noul Testament de la Bălgrad* (1648) sau, și mai mult, în *Biblia de la București* (1688).

După unirea Principatelor Române (1859), „toate reformele de organizare și reorganizare a învățământului vor avea la bază învățământul religios. Se cuvine să menționăm legea de organizare a învățământului primar, mai ales în mediul rural, datorată lui Petre Poni (1896), precum și reformelor lui Spiru Haret. Acesta din urmă punea un accent deosebit pe civilizația interioară, caracterizată prin transformări intime la nivelul conștiinței umane”[3].

Un rol important în cultivarea învățământului românesc, și implicit religios, l-au avut școlile confesionale. E suficient să ne gândim la aportul pe care l-a adus Mitropolitul Andrei Șaguna în acest sens, pentru a înțelege rolul culturalizator pe care și l-a asumat Biserica Ortodoxă. Cifra este mare și nu mai necesită nici un comentar. Aproape 800 școli poporale în cuprinsul Arhiepiscopiei Sibiului, un gimnaziu superior (liceu) la Brașov (care-i poartă numele) și un gimnaziu inferior (patru clase) la Brad. Apoi un institut teologic-pedagogic (1850), cu separarea secției de pedagogie (1853).

Școlile erau dotate cu cele necesare: clădiri, manuale, materiale didactice. Pe lângă acestea, fiecare învățător și preot avea obligația ca la nivelul parohiei să întemeieze cursuri serale pentru neștiutorii de carte.

În astfel de situații, un binecunoscut pedagog român, G.G. Antonescu, putea spune cu privire la importanța religiei pentru învățământul românesc: „Eu nu admit ca într-un institut de educație, cum este școala primară, școala secundară, și cum ar trebui să fie într-o oarecare măsură și Universitatea, știința să fie predată fără a fi subordonată unui idealism moral și religios… Școala normală superioară ar trebui să fie o școală științifică în slujba unui idealism creștin, moral și rațional”[4].

---

[3] Pr. Prof. Constantin Galeriu, *Ora de religie în trecut şi azi,* în vol. „Îndrumări metodice, şi didactice pentru predarea religiei în şcoală”, Bucureşti, 1990, p. 9.

[4] *Educaţia morală şi religioasă în şcoala românească*, Bucureşti, 1937, p. 140-141.

Pe de altă parte, cercetătorul și gânditorul creştin *Vasile Băncilă* arată că „un om cu bogate amintiri religioase din copilărie se distinge întotdeauna dintre ceilalți oameni… Cei ce lipsesc copiii de religie fac o crimă față de viitorul lor de oameni pe această lume și de mântuire pe lumea transcendentă: a nu face educație religioasă copilului e a proceda o operație caracterizată de infirmizarea sufletului, e a amputa ființa umană de ceea ce are mai de preț”[5].

La toate acestea se cuvine să venim cu o precizare esențială. Și anume, când ne referim la scopul și obiectivele educației religioase exercitate de Biserica Ortodoxă Română în contextul actual, trebuie avut în atenție și catehizarea sistematică a credincioșilor care au fost privați de instrucția religioasă în cei aproape 50 de ani de dictatură comunistă. Este prea bine cunoscut faptul că la temelia educației religioase stă catehizarea. Predica zidește pe temelia catahezei. Iar fără o temelie solidă, întregul edificiu nu-și poate avea consistența… Nu sunt suficiente alocuțiunile sau învățăturile de credință comunicate sporadic. Se impune cu necesitate exercitarea unei catehizații sistematice a credincioșilor, dacă dorim ca aceștia să cultive o credință luminată, dată fiind confuzia spirituală și fluctuația secularizantă pe care o străbatem…

2. Necesitatea cultivării valorilor spirituale pentru sufletul omenesc

Persoana umană ca ființă complexă a fost definită ca fiind *bio-psiho-socio-culturală și spirituală*. Pe baza acestei constatări putem spune că religia aparține sufletului omenesc prin natura sa, iar valorile religioase în simbioza celorlalte valori îi împlinesc însăși menirea vieții lui. De aceea „omul care rupe orice relație cu transcendentul este un om «fără Dumnezeu», descentrat axiologic, fără repere, fară orientare valorică. Omul este dedicat finalității, scopurilor, valorilor. Nu el se adaptează la lumea exterioară, ci aceasta se mulează conform unei finalități instituite în spiritul său… Valorile religioase fortifică interioritatea și-l direcționează pe om spre cucerirea unei lumi veritabile…”[6]. După *Louis Lavelle*, filosoful valorilor, *nu există valoare care să nu implice, în cele din urmă, un caracter religios*. „Religia, apreciază el, este actul care transcende oricărui relativ, ea găsește

[5] Pr. Prof. C. Galeriu, *op. cit.,* p. 12.
[6] Constantin Cucoş, *Pedagogie,* Iaşi, 1998, p. 165-166.

în locul neantului acest absolut al actului la care ne face să participăm și care absolutizează și valorizează orice relativ”[7]. Mai mult, „prin valorile religioase se înalță arcul de boltă care unește valorile cele mai îndepărtate, adună și adăpostește pe cele mai variate. Un individ poate cuprinde mai multe valori, pe cele mai multe dintre ele, dar legătura lor unificatoare va lipsi atât timp cât valoarea religioasă nu li se adaugă”[8]. În acest context, cunoscutul pedagog român Ion Găvănescu a arătat că „educația religioasă este producerea și dezvoltarea acelui sentiment superior de legătură cu ceva veșnic și nesupus concepției noastre spațiale, un suflet, un principiu care stăpânește și cârmuiește totul”[9].

Se apreciază tot mai mult că ruptura dintre religie și viață constituie cauza dezordinii spirituale care sufocă astăzi tot mai multe suflete, întrucât „nu mai poți fi astăzi om cultivat și moral, o persoană integrată din punct de vedere psihic și comportamental, fără cunoașterea și profesarea unor valori pe care religia le promovează mai mult decât alte forme de spiritualitate”[10]. Prin promovarea educației religioase în școală se ajunge la formarea plenară a omului și la „implicarea lui responsabilă în viața activă și în social… Școala publică laică crede că formarea civică și patriotică nu ar avea nici o tangență cu instruirea religioasă a tânărului. Realismul social și ideologic își are sorgintea și în precaritatea referințelor religioase la care este racordat individul. Când nu accepți principii prime, eterne, intangibile, crezi că totul îți este permis. Societatea democratică pluralistă trebuie să fie permisivă față de educația religioasă instituționalizată, ca o manieră de cunoaștere și racordare opțională la sisteme de valori alternative. Rolul religiei în școală se mai justifică și prin asigurarea unei culturi generale integrale, ca o componentă indispensabilă a comportamentului solidar, civic, superior”[11].

Prin urmare, puterea de susținere și afirmare a valorilor creștine rezidă în caracterul lor *transcendent și veșnic*. Persoana umană poartă în sine destinul eternității. Prin definiție, ea este o entitate psiho-fizică, transcendentă și veșnică. Sufletul fiind nemuritor, se îndreaptă „instinctiv” spre ceva dincolo de existența lui temporară. Măreția piramidelor, de pildă, înfruntă veacurile spre a da mărturie asupra aspirației sufletului omenesc spre valorile veșnice și spre nemurire. Cuvintele Domnului rămân astfel

[7] *Trainté des valeurs*, vol. II, Paris, 1954, p. 165-166.
[8] Tudor Vianu, *Studii de filosofia culturii*, Bucureşti, 1982, p. 102.
[9] *Pedagogia generală,* Bucureşti, 1923, p. 508.
[10] C. Cucoş, *op. cit.,* p. 171.
[11] *Ibidem*.

mereu actuale: „Ce ar folosi omului dacă ar dobândi toată lumea, dar ar pierde sufletul său…” (*Matei* 16, 26). Pentru acest motiv, cultivarea actelor morale în perspectiva lor veșnică înaripează sufletul spre nădejdea dobândirii valorilor nepieritoare, creând astfel caractere ferme.

3. Scopul orei de religie și al catehizării credincioșilor

Din cele până aici tratate rezultă că scopul și obiectivele studierii religiei privesc adâncul spiritual al persoanei umane, cu urmări asupra destinului cultural al poporului din care face parte. În concret, finalitatea învățământului religios rezidă în formarea unor credincioși autentici, pe măsură să cunoască, să mărturisească și să trăiască adevărurile de credință revelate de Dumnezeu și păstrate de Biserica Ortodoxă ai cărei fii sunt prin Taina Sfântului Botez, și din a cărei viață de har și de sfințenie se împărtășesc prin lucrarea Sfântului Duh.

Referindu-ne la *scopul învățământului* vom preciza că acesta *rezidă în a comunica cunoștințe și a crea deprinderi în direcția folosirii lor*, în cadrul unei deontologii profesionale. În special, *scopul învățământului religios-moral constă în instrucție*, adică în comunicarea adevărului revelat de Dumnezeu, și în *educație, ceea ce înseamnă exercitarea în direcția formării deprinderilor de trăire creștină, printr-o acțiune sinergică de colaborare a voinței cu harul divin*. În cele din urmă, scopul catehizării constă în *formarea caracterului religios moral creștin, ca viață în Hristos prin Duhul Sfânt*.

Acest dublu scop formează o *unitate organică și funcțională*. Nu se poate face educație fără instrucție, fiindcă învățarea înseamnă cunoaștere. La rândul ei, cunoașterea rămâne sterilă, fără finalitate, dacă nu este aplicată în viață. În acest sens, cuvintele Apostolului sunt foarte clare: „credința vine din auzite, iar auzirea prin cuvântul lui Dumnezeu” (*Romani* 10, 17). „Dar cum vom chema pe Cel în care nu am crezut? Și cum vom crede în Cel despre care n-am auzit? Și cum vom auzi fără propovăduitor?” (*Romani* 10, 14). Pe de altă parte, Mântuitorul avertizează spunând: „Când știți toate acestea, fericiți sunteți de le veți și face” (*Ioan* 13, 17). De aici și îndemnul Sfântului Iacob: „Fiți împlinitorii cuvântului, nu numai ascultătorii lui, înșelându-vă” (*Iacob* 1, 21). Altfel spus, credința pe care o cunoaștem trebuie să fie vie. Și este vie numai dacă își dovedește eficiența

prin fapte. „Credința fără fapte este moartă” (*Iacob* 2, 17). Numai „credința care lucrează în dragoste” (*Galateni* 5, 6) poate împlini scopul catehizării copiilor sau a credincioșilor.

Prin urmare, adevărurile de credință pe care le însușesc catehumenii trebuie să devină realități ale vieții, fiind bine imprimate în mintea și în simțirea lor, pentru a pune voința în acțiune. La rândul ei, viața le va da impuls de cunoaștere și adâncire duhovnicească pe măsură să formeze *caractere religios-morale creștine, adică stabilitate, statornicie în cunoașterea și mărturisirea credinței prin viețuirea ei*. Cunoscând și viețuind conform adevărului de credință descoperit de Dumnezeu, catehumenii vor dobândi statornicie duhovnicească, nefiind „aruncați de valuri și purtați de tot vântul învățăturii, în amăgirea oamenilor, întru vicleșug, spre uneltirea înșelăciunii” (*Efeseni* 4, 14).

Caracterele morale creștine, reprezentând statornicia vieții în Hristos, ca lucrare a Duhului Sfânt, dovedesc concret această realitate prin cultivarea celor trei *virtuți teologice: credința, nădejdea și dragostea*. Prin credință, Hristos locuiește în inima noastră (*Efeseni* 3, 17). Nădejdea este „ancora sigură și tare” (*Evrei* 6, 19) înfiptă în tărâmul veșniciei, având încrederea dobândirii bunurilor viitoare pe temeiul făgăduinței lui Dumnezeu (*Evrei* 6, 17), iar „dragostea este legătura desăvârșirii” (*Coloseni* 3, 14). Ea cuprinde toate celelalte virtuți, desăvârșindu-le prin lucrarea Sfântului Duh în comuniunea iubirii lui Dumnezeu, fiindcă „Dumnezeu este iubire și cel ce rămâne în iubire, rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu rămâne în el” (*I Ioan* 4, 16).

În felul acesta, prin cultivarea virtuților teologice, împlinite în iubirea față de Dumnezeu, față de semeni și față de întreaga creație, educația religioasă creștină își împlinește scopul, creând caractere morale ce tind mereu să atingă *desăvârșirea sfințeniei lui Dumnezeu*, după îndemnul Mântuitorului: *„Fiți desăvârșiți precum și Tatăl vostru cel din ceruri desăvârșit este”* (*Matei* 5, 48).

4. Obiectivele urmărite în educația religioasă

Obiectivele urmărite prin catehizare vizează în primul rând activizarea sau reactualizarea harului baptismal. Sfântul Apostol Pavel se referă la o continuă „înnoire și îmbrăcare în omul cel nou, cel zidit după Dumnezeu întru dreptate și întru sfințenia adevărului” (*Efeseni* 4, 23-24). Această

neîntreruptă înnoire duhovnicească se face prin participarea la viața de har a Bisericii, ca membre active, ca practicanți ai sfințeniei creștine. Cunoscând învățătura mântuitoare prin catehizare, membrii Bisericii nu se vor lăsa „amăgiți de cuvinte deșarte” (*Efeseni* 5, 6), adică de învățătura ce denaturează credința și duce la rătăcire.

Un alt obiectiv esențial al educației religioase este acela de a face din fiecare credincios un *om al rugăciunii*. Prin rugăciune intrăm în comuniune cu Dumnezeu, spre a ne împărtăși de darurile Sale. Rugăciunea animă credința, întărește nădejdea și desăvârșește dragostea. Nimic mai mult ca rugăciunea curată nu ne legitimează calitatea de creștini. În același timp, Dumnezeu reprezintă Sfințenia absolută, iar comuniunea cu El, prin actul religios, se realizează numai *printr-o viață curată. Condiția sfințeniei la care orice credincios trebuie necontenit să aspire rezidă în aceea că numai „cel curat se poate atinge de Cel curat”*. Întinăciunea vieții omului nu poate intra în comuniune cu sfințenia (curăția) vieții divine, motiv pentru care Apostolul ne îndeamnă să „păstrăm taina credinței în cuget curat” (*I Timotei* 3, 9). În acest sens, educația religioasă urmărește tocmai cultivarea neîntreruptă a vieții de sfințenie. De aici și îndemnul Apostolului: „Desfrâu și orice necurăție sau lăcomie nici să nu se pomenească între voi, așa cum se cuvine sfinților. Nici vorbe de rușine și vorbe proaste sau glume care nu se cuvin, ci mai degrabă mulțumire. Căci aceasta să o știți, căci nici un desfrânat sau lacom… nu are moștenire în împărăția lui Hristos și a lui Dumnezeu” (*Efeseni* 5, 3-5).

De aici rezultă că *obiectivul esențial al educației religioase este de a face din orice catehumen un membru al împărăției lui Dumnezeu*, sau că *fiecare creștin are datoria ca prin viața lui să facă vie împărăția lui Dumnezeu în lume, demonstrând astfel necesitatea ei pentru sufletul omenesc și pentru buna rânduială a societății din care face parte*.

După cum vedem din cele până aici tratate, scopul educației religioase se realizează prin obiectivele urmărite, încât putem spune că această simbioză se împlinește printr-o activitate susținută, exercitată cu tact și cu pricepere, de către catehet. Misiunea acestuia nu este deloc ușoară. El nu va comunica mecanic cunoștințele privind istoria biblică, sau doctrina creștină. *Menirea activității lui este de a convinge pe cateheți că învățătura pe care o transmite este necesară vieții lor*. Fără a crea această convingere, nu *reușește să determine o mentalitate și un comportament autentic creștin***.** Catehetul trebuie să se implice apoi în viața catehumenilor,

dovedind *dragoste față de materia pe care o predă, oferind în același timp un model de viețuire creștină*. Numai atunci, „când dascălul reunește în inima sa dragostea de profesiune și dragostea de elevi, putem spune că este un învățător desăvârșit" (L. Tolstoi).

5. Dificultăți în atingerea scopului și obiectivelor educației religioase în contextul actual

După cum am arătat, sufletul omenesc prin natura sa este religios, iar valorile moral religioase sunt esențiale în viața socială. Am văzut apoi că prezența religiei în școli este motivată și necesară, ca o realitate care aparține „de jure et de facto" învățământului românesc.

Totul bine până aici. Așa a fost, așa e normal să fie, numai că „omnia mutantur…" (toate lucrurile se schimbă). Viața este în continuă mișcare și transformare, încât realitatea oferă mereu noi și variate aspecte, de care, evident, trebuie să ținem seama. Noile situații istorice determină schimbări de mentalitate și de comportament într-o societate ale cărei structuri încă nu sunt pe deplin stabilizate. De aici bulversarea socială, cu conflictele de interese, cu tensiuni concurențiale, cu afirmarea personală pe căi mai mult sau mai puțin cinstite, cu îmbogățiri „peste noapte", cu falimente și șomaj, sau cu sărăcie sub nivelul existenței… Toate acestea realizează multiple și variate atitudini față de simțământul religios, fie pozitive, fie negative…. Dacă înainte în societatea românească era dominantă dictatura atee, acum libertatea la toate nivelele și-a deschis larg porțile, numai că oamenii nu o știu folosi, și se îneacă în ea, devenindu-i victime… Dacă în trecut, sub imperativul comunismului ateu s-a creat o anume mentalitate și comportament, în prezent, prin totala liberalizare a spiritului uman, asistăm la o anarhie ideologică din care nu lipsesc convulsiile religioase și morale, încât, firesc ne punem întrebarea: care va fi ordinea democratică ce va crea stabilitate și bună rânduială socială la toate nivelele, inclusiv în relațiile interreligioase, sau interconfesionale?…

Fără a pune în discuție alte detalii, vom încerca să punctăm câteva elemente specifice cadrului actual, care pune probleme și cere soluții pentru abordarea educației religioase pe pământul românesc.

În general, se recunoaște că acea criză spirituală europeană, de care se vorbește atât de mult, se va face tot mai mult simțită și la noi. Desigur va trebui să ținem cont de elementele ei specifice, pentru a ne „putea face

tuturor toate, ca măcar pe unii să-i mântuim” (*I Corinteni* 9, 22), sau a nu ne pierde noi înșine autenticul…

Iată pe scurt câteva *elemente cu care este confruntată educația religios-morală în actualitate*:

1. *Tensiunea actuală între tradiție și modernitate*, dată de faptul că tradiția fără modernitate constituie o situație dificilă ce nu poate fi rezolvată, iar modernitatea fără tradiție este o iremediabilă derută (G. E. Bateman Saintsbury).

2. *Relativizarea valorilor creștine consacrate*, pornită în special din atenția acordată vieții omului detașat de Dumnezeu, iar atunci când „Dumnezeu nu există, totul este permis”, spunea F. M. Dostoievski. De aici rezultă procesul de secularizare a lumii de azi. De aici s-au format etici biologizante de tip neopăgân cu întregul lor cortegiu de deviere și prăbușire a instinctelor omenești în tot felul de patimi înrobitoare și generatoare de tensiuni sociale.

3. *Instabilitatea crescândă a familiei*, datorită lipsei de discernământ în contractarea ei și a liberalizării crescânde a divorțului, sau pur și simplu a renunțării la familie în favoarea aventurilor nesăbuite.

4. *Conflictul între generații și tensiunile în relațiile dintre părinți și copii* se adâncesc tot mai mult. Această tensiune reprezintă conflictul dintre mentalități și comportamente ce se diferențiază datorită variatelor transformări care mereu apar sub diverse influențe, schimbând mersul vieții și chiar al istoriei.

5. *Învrăjbirea tot mai accentuată dintre închinătorii Domnului*, prin apariția unor secte, care, deformând Revelația divină, compromit învățătura și viața creștină.

6. *Indiferentismul și absenteismul religios*, datorat secularismului dominant.

Prin urmare, alte vremuri, alți oameni, alt cadru istoric, social și religios în care învățământul religios este autorizat să-și desfășoare activitatea în actualitate, încât *realitatea concretă ne obligă la o analiză a dificultăților cu care ne confruntăm*.

Vom puncta câteva dintre acestea, luând în combinație cei trei factori esențiali ai educației religioase: *familia, Biserica și școala*.

1. *Reintroducerea religiei în școală* a întâmpinat și încă mai întâmpină rezerva și chiar obstrucția unei mentalități tributare ateismului în care învățământul de stat s-a „dospit” în cei 50 de ani de dictatură comunistă, încât profesorul de religie a rămas oarecum stingher.

2. *Orei de religie*, introdusă în școlile generale și în licee, nu numai că nu i s-a acordat atenția cuvenită, dar a rămas marginalizată, fiind socotită disciplină auxiliară.

Pe de altă parte, sub aspect organizatoric, din lipsă de cadre specializate, religia a fost la început predată de „suplinitori" lipsiți nu numai de cunoștințele necesare, ci și de vocație. Au fost situații când orele de religie au fost folosite pentru a completa diverse catedre… Alte situații deficitare privesc învățământul simultan la ciclul elementar al școlilor aflate la limita numărului necesar de elevi pentru a funcționa. În acest caz, activitatea instructiv-educativă se desfășoară foarte alert, propunătorul aflându-se în criză de timp. Și astfel, învățământul religios rămâne mai mult formal.

3. Profesorul de religie nu este implicat în procesul educativ al școlii, și, de ce să nu recunoaștem, nu se implică nici el. Iar dacă se implică nu este totdeauna convingător… El apare la nivelul școlii mai mult cu programe festive de Sfintele Sărbători ale Crăciunului și Paștelui, sau cu diverse articole sau poezii cel mult publicate la panoul școlii, sau al clasei. Educația propriu-zisă se face la nivelul claselor, după vechile metode, în special de către diriginți. De pildă, educația sexuală, la modă în școli, se face exclusiv de pe poziție biologică, lipsind aproape în totalitate elementul moral, cum ar fi, de pildă, cultivarea simțământului pudorii… De educația duhovnicească la acest capitol nici nu mai poate fi vorba… Distracțiile tinerilor pe la discoteci dovedesc totală indiferență față de morala religioasă. În astfel de situație nu ne va mira că avorturile elevelor sunt tot mai frecvente, iar pentru stăvilirea actelor de violență și a pătrunderii infractorilor în sediul școlilor, porțile sunt păzite de organele de ordine ale statului.

4. Mass-media oferă prea puțină artă educativă ca să susțină, sau cel puțin să nu fie în contradicție cu principiile moralei creștine. Cinematografia este preponderent îmbibată de violență și sexualitate, iar mai nou se vorbește chiar de o „artă pornografică"… Temele moralizatoare lipsesc aproape cu desăvârșire… Exemplele oferite se impregnează în conștiința copiilor și a tinerilor, care caută să le imite… Nu ne va mira astfel faptul că apar situații de crimă juvenilă, sau cazuri când copiii devin părinți…

5. În același timp, orientarea cu prioritate spre așa-numita „revoluție picturală", potrivit căreia televizorul, internetul și calculatorul i-au luat locul cititului, inhibă tot mai mult aspirațiile creatoare ale spiritului spre valorile perene de ordin estetic, etic și religios, iar abordarea tehnicizată a vieții, dirijată spre realitatea virtuală, stagnează orientarea ei spirituală.

Pe de altă parte, modelele ce se oferă tinerilor spre imitație, promovând ideea „omului natural și universal”, sunt complet detașate de valorile moral-religioase tradiționale, promovând un spirit antielitist, menit să răstoarne modelul clasic al manierelor elegante sub toate aspectele și formele de manifestare personală și publică; iar „homo economicus”, înrobit banului, puterii și plăcerii, aflat în opoziție cu „homo adorans”, determină o mentalitate lipsită de cer și de pământ (patrie).

6. Pe de altă parte, profesorii de religie nu oferă totdeauna exemple vii de urmat pentru elevii lor. Mulți lasă de dorit în ținută, în conversație sau în atitudini. Se complac în viața secularizată și nu reușesc să transmită elanul care angajează sufletul spre idealul urmărit. De fapt, mulți nici nu și-au format acest elan și, dacă le lipsește și responsabilitatea, intră într-o rutină statică ce aplatizează simțământul religios care, prin esența sa, se cere să fie viu și mereu în acțiune.

7. Colaborarea cu factorii educativi, precum *familia*, este aproape inexistentă. De fapt părinții elevilor sunt de-a dreptul ignoranți în privința religiei. Lipsind catehizarea credincioșilor adulți, mulți dintre ei sunt nevoiți să învețe religia chiar de la copiii lor…

8. Privind participarea elevilor la viața Bisericii, ca o condiție *sine qua non* în educația creștină, constatăm că aceasta este extrem de sporadică și neconvingătoare. Din nefericire, în același indiferentism și absentism se încadrează, în cea mai mare parte, și profesorii de religie. Neexistând o comunicare activă și organizată între profesorul de religie și preotul de la biserică, nu ne putem aștepta nici la eficiența și finalitatea educației religioase.

9. Materia (conținutul cunoștințelor) orelor de religie, nu numai că nu este susținută și la alte discipline de învățământ, ci este chiar contrazisă, mai ales la Biologie, unde chiar manualele doresc să se orienteze cu exclusivitate după evoluționism. Le fel și Psihologia rămâne exclusiv laică.

10. Metodicile privind predarea religiei în școală sunt alcătuite de profesori laici, care asociază religia disciplinelor socio-umane și nu reușesc să pătrundă simțământul religios specific. Necunoscând temeinic conținutul biblic și doctrinar creștin comit greșeli (de pildă, într-o astfel de metodică se dă ca lecție model „Predica Sfântului Apostol Pavel de la Cincizecime”).

11. Mulți dascăli de religie își exprimă doleanța că manualele prezintă materia de învățământ a religiei nesistematic și incoerent. Orientându-se exclusiv după ele, nu pot comunica învățătura creștină în totalitatea ei, iar elevii rămân doar cu o simplă imagine a acesteia.

12. Dubla subordonare a educației religioase statului și Bisericii crează de multe ori derută. Organele statului își asumă dreptul de a face imixtiune în învățământul teologic și religios, fiindcă îl susține financiar, dar nu sunt competente să ofere orientarea autentică.

Semnalând aceste dificultăți, sau deficiențe ale educației religioase în școli, nu dorim în nici un fel să umbrim activitatea eficientă pe care cadrele didactice cu vocație o desfășoară cu multă dăruire. Referindu-ne însă la scopul și obiectivele educației religioase în contextul actual, se cuvine să atragem atenția că finalitatea acestora depinde în foarte mare măsură de *profesorul de religie. Acesta va reuși să atingă scopul și obiectivele educației religioase numai dacă își asumă responsabilitatea vocației sale misionare, care îl obligă să depășească postura unui dascăl de rutină, în favorul identificării cu cunoștințele pe care le predă, confirmată de o viețuire care să convingă pe elevi de necesitatea religiei pentru viața lor*.

6. Datoria unei activități susținute pentru îndeplinirea scopului și obiectivelor educației religioase în contextul actual

Într-un editorial al unei reviste bisericești, analizându-se „viitorul religiei", se semnala faptul că „secularismul și presiunile din afară nu fac altceva decât să provoace nașterea unor forme noi religioase. Anumiți experți apreciază că extinderea secularizării împinge comunitățile de credincioși să se replieze, să se izoleze, să-și asume aspecte asemănătoare celor ale sectelor și să-și stabilească unele legi sociale și morale riguroase. Credința ca atare însă nu dispare niciodată"[12]. Întrebarea care se pune acum se referă la creștinism, și anume: „viitorul creștinismului trebuie pus în același termeni ca al celorlalte religii?… Creștinismul nu este o religie asemănătoare altora; originalitatea lui constă în aceea că el proclamă intervenția directă a lui Dumnezeu în lume și în istoria umanității, că Iisus – intrat în istorie ca Fiu al lui Dumnezeu – continuă încă și acum să lucreze prin Duhul Sfânt… Primejdia care pare a se accentua tot mai mult nu este dispariția credinței religioase, cât divergența tot mai pronunțată între credință și viața bisericească. Iar noi toți care suntem convinși că Biserica a fost întemeiată de Hristos Domnul spre a-I continua lucrarea și să-I răspândească mesajul, că ea este pentru noi calea mântuirii, trebuie

[12] *Altarul Banatului*, nr. 4-6/1991, p. 7.

să ne lăsăm pătrunși de sfânt entuziasm întru a-i sluji cu toată devoțiunea. Credința nu va dispărea, dar ea s-ar putea localiza alături de Biserică sau chiar în afara ei. O primejdie pe care nu avem dreptul s-o neglijăm este aceea a unui «creștinism particular», a unei «credințe particulare», a unei «morale particulare», care să păstreze aparența creștinismului și care să se lege până la un punct de angajamentul creștin…”[13].

O astfel de analiză realistă și pertinentă ne determină să reflectăm, în final, asupra modului în care trebuie să ne mobilizăm activitatea pentru ca instrucția și educația creștină să-și poată îndeplini scopul și obiectivele de păstrare a credinței de totdeauna a Bisericii și de afirmare a valorilor creștine în lume. Iar pentru a crea caractere creștine, atât învățământul religios din școlile de stat, cât și catehizarea credincioșilor maturi trebuie să convingă pe cei ce ascultă și, punându-le temelia credinței, să-i determine să și viețuiască precum cred și, făcându-și un ideal măreț și veșnic din crezul lor, să o mărturisească cu cuvântul și cu fapta.

Desigur, se cuvine să fim optimiști, având încredere că Biserica va reuși, prin lucrarea lui Dumnezeu în lume și printr-o catehizare susținută și temeinic efectuată la nivelul tuturor categoriilor de credincioși, să creeze o mentalitate și un comportament creștin, arătând că împărăția lui Dumnezeu este necesară sufletului omenesc și vieții sociale actuale.

---

[13] *Ibidem*, p. 8-9.

POSTFAȚĂ
Omagiu unui vrednic profesor de Teologie *

Pr. Prof. Dr. Mircea PĂCURARIU

Deși este greu de crezut, Părintele Profesor Sorin Cosma împlinește frumoasa vârstă de 70 de ani. Preasfințitul Episcop Lucian al Caransebeșului mi-a adresat rugămintea de a scrie câteva pagini despre iubitul dascăl de Teologie al atâtor generații de preoți din eparhiile Mitropoliei Banatului. Cu toate că legăturile noastre de-a lungul unei vieți au fost mai mult sporadice, totuși, încerc să pun pe hârtie câteva gânduri în acest moment aniversar. Absolventul de liceu Sorin Cosma a intrat în Institutul teologic din Sibiu în 1957, pe când eu eram la București la cursurile de doctorat (1956-1959). În anul 1961, când m-am reîntors la Sibiu, ca asistent, Sorin Cosma terminase studiile și era înscris la cursurile de doctorat la Institutul teologic din București, încât nu ne-am putut cunoaște nici acum. Cred că abia pe atunci, deci după 1961, am auzit de la profesorii noștri sibieni cuvinte elogioase despre fostul lor student, acum doctorand. După 1964, când a fost numit profesor la Seminarul teologic din Caransebeș, mi-au vorbit frumos despre dânsul foștii săi elevi, deveniți studenți ai Institutului sibian. Apoi i-am întâlnit mereu numele în paginile revistei „Mitropolia Banatului", în care a publicat numeroase studii de Teologie Morală, disciplină în care și-a luat doctoratul la București, dar și multe predici și cateheze, absolut necesare preoților.

Nu mai rețin când ne-am cunoscut; cred că la Sibiu sau la București, la vreuna din acele „Conferințe teologice interconfesionale", care aveau loc pe atunci la Institutele noastre teologice sau la cel protestant din Cluj. Ne-am revăzut apoi la Caransebeș, când eram delegat să prezidez examenul de diplomă la Seminarul teologic de acolo. De la prima întâlnire mi-am dat seama că am în față un preot de vocație, studios, modest, echilibrat în toate, un interlocutor plăcut, mereu cu zâmbetul pe buze, preocupat de problemele mari ale învățământului nostru teologic.

* Publicat în *Vocație și misiune în Biserica lui Hristos (volum omagial închinat Pr. Prof. Dr. Sorin Cosma)*, Editura Diecezană, Caransebeș, 2009, p. 15-16.

Țin minte că, după pensionarea Părintelui Profesor Ioan Zăgrean, în 1982, rectorul de atunci al Institutului teologic sibian, Părintele Profesor Constantin Voicu, precum și prorectorul Dumitru Abrudan (care îi fusese coleg și director la Caransebeș) au stăruit mult pe lângă Părinte Profesor Sorin Cosma să accepte catedra vacantă de Teologie Morală de la Sibiu. N-a fost chip! Părintele Sorin Cosma se legase sufletește prea mult de Caransebeș și astfel a rămas în continuare acolo, alături de foștii săi elevi, deveniți, între timp, ei înșiși profesori.

Au survenit însă evenimentele din decembrie 1989 și, așa, Părintele Sorin Cosma a acceptat în sfârșit să ocupe catedra de Teologie Morală, inițial ca lector, promovat apoi conferențiar și profesor, la noua Facultate de Teologie din Timișoara. A început acum și o etapă nouă în activitatea sa didactică, dar mai ales științifică, pentru că a publicat aproape în fiecare an lucrări în volum, în care aborda teme de Morală creștină, de Catehetică, de Bioetică și de Ascetică. Este de ajuns să menționăm volumele: *Cuvinte ale dreptei credințe – Cateheze* (Arad, 1992, 570 p.), ca și cele două volume de *Cateheze* (Caransebeș, 2001, 972 p.), deosebit de utile pentru preoții parohi, care erau puși acum în situația de a relua firul întrerupt în 1948, al predării Religiei în școală. Au urmat apoi alte volume care tratau teme majore de Teologie: *Cumpătarea în etica filosofică antică și în morala creștină. O încercare de sofrologie creștină* (Timișoara, 1999, 440 p.), *Virtutea și razele ei de lumină* (Reșița, 1999, 326 p.), *Fericirile și Sfânta Triadă* (Reșița, 1999, 438 p.), *Curs elementar de Bioetică* (Timișoara, 2002, 264 p.), *Ascetica* (Timișoara, 2003, 640 + XIV p.), la care se adaugă studiile publicate în „Altarul Banatului”, în „Foaia Diecezană” și în alte periodice bisericești.

Așadar, din 1964 și până în 2009, deci timp de 45 ani, Părintele Profesor Sorin Cosma și-a făcut datoria la catedră, formând tot atâtea generații de slujitori ai Bisericii. Printre foștii săi studenți și elevi se numără azi ierarhi, profesori de Teologie și de Religie, vicari și consilieri eparhiali, protopopi, stareți de mănăstiri, dar mai ales preoți parohi, care păstoresc în parohii din Banat, Crișana și Hunedoara, mai puțini în alte zone ale țării, iar mai nou în „diaspora românească” din Europa occidentală, Statele Unite ale Americii și din Canada. L-aș pune așadar alături de o altă figură „legendară” a învățământului bănățean, anume protosinghelul Iuliu-Iosif Olariu (1859- 1920), care și-a slujit cu același devotament catedra la Institutul teologic-pedagogic din Caransebeș,

timp de 35 de ani, și care a înzestrat literatura teologică românească – în perioada ei de formare – cu lucrări din mai multe ramuri ale Teologiei.

Preot de vocație și de înaltă demnitate, dăruit cu întreaga sa ființă catedrei și altarului, Părintele Profesor Sorin Cosma a lăsat cele mai frumoase amintiri în sufletele atâtor generații de elevi și apoi de studenți, care îi păstrează neștearsă amintirea și – nădăjduim – îi vor urma și pilda luminoasă de propovăduitor al Evangheliei în biserică, în școală, în societate. De aceea, în acest ceas aniversar, îi dorim și noi ani mulți, cu pace, sănătate, noi împliniri, dar și cu alese bucurii.

CUPRINS